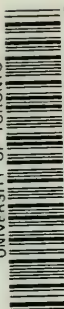


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00292431 4

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES

DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES

VINGT-HUITIÈME FASCICULE

MATÉRIAUX POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DE L'INDE,
PAR P. REGNAUD, ÉLÈVE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES,
PREMIÈRE PARTIE.



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
LIBRAIRIE A. FRANCK
RUE RICHELIEU, 67

1876

AS

162

B6

fasc 28, 34

MATÉRIAUX
POUR SERVIR
A L'HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE DE L'INDE

PAR
P. REGNAUD
ÉLÈVE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

PREMIÈRE PARTIE



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
LIBRAIRIE A. FRANCK
RUE RICHELIEU, 67
1876

12875

PRÉFACE.

J'exposerai brièvement l'objet et le plan de ce travail.

J'ai pris à tâche de présenter le tableau d'une phase importante de la philosophie de l'Inde d'après les documents les plus caractéristiques et les plus sincères, — je veux dire les plus spécialement consacrés à la spéculation pure et les plus dégagés à l'origine de toute préoccupation de système. Les *Upanishads* anciennes, en effet, sans marquer précisément le début des conceptions philosophiques dans l'Inde, car les hymnes védiques et les *Brâhmanas* les avaient devancées sur ce domaine, nous présentent les théories des premières écoles de l'Inde sur la nature des choses, sur la cause première, sur le but de l'existence temporelle, etc., à une époque d'originalité et d'évolution antérieure à la systématisation définitive formulée dans les *sûtras* philosophiques. Je ne me suis pourtant pas arrêté à la limite tracée par cette date importante dans l'histoire de la philosophie indienne. D'abord, elle est assez difficile à fixer, non-seulement d'une manière absolue, mais même dans une chronologie purement relative, par rapport à celle des différentes *Upanishads* ; en second lieu, je ne crois pas, en dépit du partage et de la fixation des systèmes à

une époque certainement antérieure à celle où furent rédigées plusieurs Upanishads importantes, que la tradition philosophique conservée et développée par celles-ci se soit identifiée dès lors à l'un de ces systèmes, — au védantisme, par exemple, comme on est généralement porté à le croire. La doctrine proprement dite des Upanishads n'a guère été rattachée d'une manière définitive, et non sans moyens artificiels, au système védantique que par Çaṅkara, c'est-à-dire à une époque où la sève propre en était complètement épuisée. Mais jusque-là elle est restée plus ou moins indépendante du *vedānta* ainsi que de toutes les autres théories formulées depuis longtemps en sūtras. Il m'a donc paru nécessaire, non-seulement afin de préciser la doctrine par des textes plus nombreux et présentant des spéculations plus réfléchies, mais encore pour en suivre toute l'évolution originale, d'utiliser des Upanishads très-postérieures à la systématisation des théories orthodoxes.

Détermination faite du cycle philosophique dont j'avais en vue l'exposé et des documents principaux auxquels je devais avoir recours, il me restait à choisir la mode d'exposition qui convenait le mieux à mon sujet et à adopter la division la plus naturelle et la plus claire.

Pour atteindre le premier de ces deux objets, j'avais le choix entre plusieurs méthodes. Je pouvais me borner à donner la traduction des principales Upanishads en les rangeant, autant que faire se peut, dans l'ordre historique ou chronologique ; ou bien, à analyser simplement ces ouvrages sans en rapporter le texte et sans en suivre la pensée sous ses aspects multiples, sinueux et parfois contradictoires.

Mais, sous la première forme, mon travail n'aurait rien eu de particulièrement original et utile : toutes les Upanishads que je me proposais de mettre à contribution ont été traduites et commentées dans les principales langues de l'Europe par des savants autorisés, et le fruit des œuvres de ce genre est depuis longtemps déjà à la portée du public. D'ailleurs, si, comme il semble, les traductions des Upanishads n'ont pas été utilisées jusqu'à présent dans la

mesure de l'importance de ces ouvrages; si, à part de rares exceptions, on n'en a pas tiré parti pour l'étude des origines de la philosophie et de la relation mutuelle des systèmes primitifs, la cause en est, à mon avis, dans les difficultés considérables que les meilleures traductions laissent subsister, et qui sont inhérentes au style et au mode de composition des originaux. Dans les Upanishads, en effet, l'absence de méthode est complète, les digressions abondent, l'enchaînement et le but précis des exposés théoriques ne sont que difficilement entrevus et le débrouillement complet du système exige des recherches et des études dont les traductions ne fournissent que les éléments à l'état brut.

Un exposé trop sec et trop abstrait aurait eu, de son côté, de nombreux désavantages : il aurait exclu l'intérêt qui s'attache aux modes originaux d'expression et d'exposition de la pensée; il n'eût guère permis de marquer par des traits caractéristiques les différences résultant des points de vue divers auxquels se sont placés les initiateurs de la doctrine, ni d'indiquer d'une manière bien précise l'évolution historique des idées; il aurait enlevé, en un mot, à l'exposé de la doctrine son principal attrait et sa principale utilité.

J'ai jugé à propos d'adopter un moyen terme entre ces deux méthodes également insuffisantes, quoique à des points de vue divers, et, m'inspirant de l'exemple que m'offrait M. Muir dans son riche et substantiel recueil des *Sanskrit Texts*, j'ai procédé par des citations des textes originaux réparties entre les thèmes principaux de la spéculation philosophique et rangées dans l'ordre chronologique sous chacun de ces points de vue de doctrine. J'ai multiplié ces citations autant qu'il m'a paru nécessaire pour présenter sous toutes leurs faces et éclaircir aussi complètement que possible les sujets principaux, et je les ai reliées entre elles par des transitions et des explications destinées à signaler les rapports qui les unissent et à résoudre les difficultés qu'elles soulèvent.

En ce qui regarde la division des matières, j'ai suivi un ordre qui m'a paru indiqué par la nature même du sujet et conforme aux conditions d'un exposé complet et lucide. Une introduction était nécessaire. J'avais, avant tout, à indiquer au lecteur la nature précise des ouvrages classés sous le titre d'Upanishads ; je devais lui en exposer la nomenclature et surtout lui soumettre l'ordre chronologique dans lequel on paraît autorisé à les ranger — point d'autant plus important qu'il fournit le principe de l'ordre des matières au cours de chaque paragraphe de l'exposé doctrinal. Il n'était pas inutile enfin de rappeler les travaux principaux dont les Upanishads ont été l'objet tant dans l'Inde même qu'en Europe, et de fournir une bibliographie complète pour toutes celles qui ont été mises à contribution dans cette étude.

Je n'ai pas cru non plus qu'il fût hors de propos, avant de passer à l'examen même de la doctrine, de consacrer un chapitre préliminaire à l'étude de certains faits se rattachant directement à l'origine de la philosophie des Upanishads, comme la modification de l'idée du sacrifice, le rôle des kshatriyas relativement à la propagation initiale de la doctrine et l'opposition de la science par excellence, ou de la science ontologique ou théosophique, à la science védique ou traditionnelle.

Pour la doctrine elle-même, j'avais à considérer les grandes divisions qu'elle comporte naturellement pour en faire l'application à mon exposé. Or, la philosophie de l'*âtman* embrasse trois ordres principaux de considérations :

1° La nature de l'être réel réunissant en soi les conditions opposées, telles que le sujet et l'objet, l'intelligence et la matière, l'absolu et le relatif, etc., dont la distinction apparente donne naissance au monde matériel et aux phénomènes divers dont il est le théâtre ;

2° L'univers sensible ou la forme apparente, illusoire même, de l'être, divisé en sujet et objet, etc. ;

3° La délivrance ou la notion de l'être véritable, grâce à

laquelle chaque homme peut détruire pour son propre compte les apparences sensibles de l'univers en réunissant mentalement les idées de sujet et d'objet, etc., et en fondant ainsi son individualité temporelle dans l'universalité de l'être infini et éternel.

Conformément à cette division naturelle de la doctrine, le premier chapitre de ce travail traite de l'*âtman* ou de l'être absolu ; le second, qui se subdivise ainsi que le suivant en plusieurs paragraphes, expose les théories relatives à l'origine du monde matériel, et à la nature et aux fonctions des parties qui le composent, c'est-à-dire aux modes généraux de l'être distingué en sujet et objet, etc. ; le troisième et dernier chapitre a pour objet la délivrance et les moyens qui la procurent.

L'exécution de ce plan nécessitait l'examen méthodique des principales idées développées dans les Upanishads, et justifie la qualification de systématique que j'ai donnée à cet exposé.

J'ajouterai encore quelques mots pour rendre compte du choix des Upanishads auxquelles j'ai eu exclusivement recours.

De l'avis de Colebrooke et de la plupart des savants qui ont eu à s'occuper de ce sujet, ces Upanishads sont de beaucoup les plus importantes par les matières dont elles traitent¹ ; à part deux ou trois, la *Çvetâçvatara Up.* la *Maitri Up.* et peut-être la *Mânḍûkya Up.*, elles sont aussi incontestablement les plus anciennes. Toutes les autres sont de très-peu d'importance au point de vue de la doctrine qu'elles ne présentent sous aucun jour nouveau, ou ont été rédigées à une époque si tardive que je n'avais rien d'utile à y puiser pour l'objet spécial que j'avais en vue. Dès l'instant d'ailleurs que je m'astreignais à n'user que des textes originaux, j'aurais rencontré des obstacles matériels presque insurmontables à vouloir tirer parti de toutes les Upanishads de

1. La même opinion régnait dans l'Inde, à en juger par la multiplicité relative des manuscrits de ces Upanishads.

l'Atharva Veda, car la plupart n'existent qu'en manuscrit dans l'Inde, et quelques-unes seulement se trouvent dans les bibliothèques de l'*East India House*, de Berlin et de Saint-Pétersbourg. Mais, je le répète, le contenu même de ces ouvrages, autant qu'on en peut juger par les analyses de M. Weber, les place en dehors du cadre de mon travail.

Les Upanishads que j'ai eues à ma disposition sont, à mon avis, les seules qui pouvaient m'être utiles; et, si je suis resté trop loin du but que je m'étais fixé, mon insuffisance en aura été cause plutôt que le défaut de matériaux indispensables.

INTRODUCTION.

§ I.

Notions générales sur les Upanishads.

Ānanda Giri, interprétant un passage du préambule du commentaire de Çāṅkara sur la *Bṛhad-āranyaka-Up.*¹ rend compte en ces termes de l'étymologie qu'indique le docteur vedantin pour le mot *upanishad* :

Katham tasyās tac chabdarācyatve 'py etāvān artho labhyate tatrāha, upanipūrvasyeti, asyārthaḥ, shad! viçaranagatyavasādaneshv iti smaryate, sader dhātor upanipūrvasya kribantasya sahetusamsāranivarttakabrahma-vidyārthatvād upanishacchabdarācyā sà bhavaty uktaphalavatī, upaçabdo hi sāmīpyam āha, ... niçabdaç ca niçcayārthas tasmād aikātmyaṁ niçcitam, tadvidyā sahetum samsāraṁ sādayatīti upanishad ucyate.

« Comment, même si cette science est désignée par ce mot (*upanishad*) peut-on arriver à ce sens (que la science de Brahma détruit la transmigration) ? L'auteur (Çāṅkara) le dit en ces termes : « précédé des (préfixes) *upani*, etc. » La racine *sad* s'emploie dit la *smṛti* dans le sens de « se rompre, aller, opprimer. » Cette racine précédée des préfixes *upa + ni* et suivie du suffixe *kṛip*², désignant la science de Brahma comme faisant cesser la transmi-

1. Voici le texte de ce passage :

Seyam brahmavidyopanishacchabdarācyā tatparānām sahetoh samsārasyā-tyantāvasādanāt, upanipūrvasya sades tadarthatvāt tādarthyaād grantho'py upanishad ucyate.

« La science de Brahma est appelée *upanishad*, parce qu'elle détruit complètement, pour ceux qui en font leur principal objet, la transmigration et ses causes ; la racine *sad* précédée des préfixes *upa* et *ni* a en effet ce sens. Un livre dont cette science forme l'objet s'appelle aussi *Upanishad*. »

2. Le suffixe *kṛip*, c.-à-d. *v*, est remplacé par un *lopa*, c.-à-d. supprimé.

gration et sa cause, cette science désignée par le mot *upanishad* a bien les fruits qui lui ont été attribués. Le préfixe *upa* exprime en effet la proximité (la réunion) *Ni* implique le sens de certitude. Il signifie donc ici que l'unité de l'âme individuelle et de l'âme universelle est certaine. La science de cette unité détruit (racine *sad*) la transmigration et sa cause. C'est dans ce sens qu'elle est appelée Upanishad. »

Cette étymologie, qui suppose une notion claire des conclusions védantiques à l'époque où le mot *upanishad* commença de servir à désigner les thèmes théosophiques ainsi que les ouvrages destinés à les exposer, n'est qu'un simple jeu grammatical. Ce mot ne pouvait avoir, et n'avait pas, comme nous le démontrerons tout-à-l'heure, dès la période des Brâhmanas, le sens tout spécial que lui attribuent les commentateurs.

Dans un autre passage de son commentaire sur la *Bṛ. âr. Up.* Çankara semble proposer une autre étymologie pour le mot *upanishad*. Il désigne en ces termes les ouvrages appelés Upanishads.

Upanishadaḥ priyam ity etad upâsîtyâdyâḥ.

« Les *Upanishads* sont (des ouvrages) commençant par (la formule) « qu'on adore (*upâsîta*) ce qui est cher¹. »

Il paraît évident que le commentateur a cru reconnaître un rapport entre la répétition fréquente du mot *upâsîta* dans les Upanishads et le titre même de ces ouvrages, de même que certains savants modernes pensent que le titre des Vedas vient de la formule *Yo evaṇ veda* si fréquente dans les Brâhmanas.

Il est inutile d'insister longuement pour démontrer l'impossibilité grammaticale de la dérivation du mot Upanishad de *upa* + √ *âs*.

Selon toute apparence la véritable étymologie est bien *upa* + *ni* + √ *sad*, mais dans un sens bien différent de celui qu'indiquent les commentateurs.

Upa-ni-sad signifie au sens propre « s'approcher de quelque chose avec intention de se l'approprier » et *upa* + *sad*, « s'approcher de quelqu'un; » plus tard, ce dernier verbe a pris le sens spécial de « s'approcher d'un maître spirituel ou d'un précepteur pour recevoir de lui l'instruction sacrée. » Cet emploi d'*upa-sad* est fréquent dans les Upanis-

1. Cette formule n'est générale que pour le mot *upâsîta*; les autres termes se modifient selon le cas, ainsi que nous le verrons par les passages cités dans ce travail où cette formule se rencontre.

hads. Je me bornerai à en citer l'exemple suivant, *Chândogya Up.* 7. 1. 1.

Adhîhi bhagava iti hopasasâda sanatkumâraṇi nâradaḥ.

« Nârada s'approcha de Sanatkumâra et lui dit : « Vénérable, instruis-moi. »

Upanishad procède du sens combiné de *upa* + *ni* + *sad* et de *upa* + *sad* et signifie donc au sens propre, comme le dit très-bien le Dict. de Saint-Petersbourg, « l'action de s'asseoir aux pieds d'un autre pour recevoir dans cette posture des communications confidentielles. » De là à leçon, leçon secrète, *rahasyam*¹ la transition est des plus simples. C'est en ce sens que le mot *upanishad* est employé dans les Brâhmanas² et les anciennes Upanishads elles-mêmes, dans la *Chând. Up.* 8. 8. 5, par exemple, où les règles de conduite suivies par les Asuras sont appelées leur Upanishad et surtout dans le passage suivant de la *Kena Up.* 32.

Upanishadam bho brâhîty uktâ ta upanishad brâhmîṇi vâva ta upanishadam abrûmeti.

« Tu nous as dit : « Récite une Upanishad. » Une Upanishad t'a été récitée. Nous t'avons récitée l'Upanishad de Brahma. »

Un passage du *Mahâbhârata* V, 1614 cité par M. Muir *Sansk. texts*, tome 4, mentionne, à côté des Upanishads, des ouvrages appelés *Nishads*, ce qui éveillerait l'idée d'une relation entre les uns et les autres, du genre de celle qui existe entre les *Purânas* et les *Upapurânas*. Mais comme on ne connaît d'ailleurs jusqu'ici aucune partie de la littérature sanskrite qui porte le nom de *Nishad*, M. Muir conjecture judicieusement qu'il s'agit d'une catégorie imaginaire suggérée par la fausse analogie que je viens d'indiquer. Cette explication est d'autant plus vraisemblable que les ouvrages sanskrits pullulent de classifications fantaisistes où figurent des termes dont l'origine est analogue à celle que M. Muir suppose pour *nishad*.

Comme nous le verrons plus loin, les Upanishads anciennes font partie intégrante des Brâhmanas dont elles ne diffèrent ni pour la forme, ni pour le style ni même complètement pour les idées, car plusieurs morceaux des Brâhmanas sembleraient mieux à leur place dans les Upanishads et réciproquement. On ne saurait guère les définir contradictoirement qu'en disant que les Brâhmanas sont plus spécialement liturgiques et les Upanishads

1. *Secretum legendum*, traduit Anquetil d'après la version persane.

2. Voir les passages du *Çatapatha Brâhmana*, cités par le Dict. de St-P.

plus spécialement théosophiques, ou mieux ontologiques, leur objet principal étant la science de l'être.

Du reste, Çaikara lui-même (Introd. du com. sur la *Br. âr Up.*) nous indique d'une façon précise le but, sinon le caractère, des Brâhmaṇas et des Upanishads et je ne saurais mieux faire que de rapporter ses propres expressions.

Sarvathâpy asty âtmâ dehântarasambandhâty evam pratipattur dehântaragateshtânishṭaprapṛāptiparihâropâyaviçeshârthinas tadviçeshajñâpanâya karmakâṇḍaṃ samârabdham.

« La partie (des Védas) relative au sacrifice (les Brâhmaṇas) est spécialement destinée à enseigner à celui qui pense que l'*âtman* reste nécessairement uni à des corps successifs, le moyen spécial dont il a besoin pour obtenir ce qu'il désire et éviter ce qu'il redoute dans les existences successives. »

Et plus loin :

Sa esha bījāṅkurāv ivāvidyâkṛtaḥ saṃsâra âtmani krīyâkâra kaphalādhyâropalakshaṇo' nâdir ananto 'nârthā ity etasmâd viraktasyâvidyânivṛttaye tadviparītabrahma-vidyâpratipattiyarthopaniṣad ârabhyate.

« L'Upanishad est entreprise pour faire cesser l'ignorance de celui qui renonce au monde en se disant : « la transmigration qui est produite par l'ignorance, comme la semence et la plante (se produisent mutuellement) a pour caractère essentiel la fausse attribution à l'âme des fruits qui n'appartiennent qu'à l'agent de l'action ; elle est sans commencement, sans terme, et sans avancement » — et elle a pour but de produire la science de Brahma qui est le contraire de cela (l'ignorance et ses effets). »

Nous résumerons ces données dans un langage moins scolastique et plus conforme à nos idées en disant que les Brâhmaṇas ayant en vue l'avenir temporel de l'homme, les Upanishads n'ont souci que de ses intérêts spirituels, c'est-à-dire de son repos éternel au sein de l'être absolu ou de sa délivrance par le moyen de la notion de Brahma, ou de la science véritable. Cette définition s'applique à tous les ouvrages connus sous le titre d'Upanishads et surtout, comme nous le verrons, à celles dont nous avons fait usage ici.

Je dois ajouter que, les Upanishads étant considérées comme faisant partie intégrante de la *Gruti* ou de la science révélée, nous n'en connaissons pas les auteurs et que toute tentative pour combler cette lacune préméditée risquerait d'être vaine en l'absence de documents propres à fournir des lumières à cet égard.

§ II.

Nomenclature des Upanishads.

Comme toutes les questions relatives à la bibliographie sanskrite, la nomenclature des ouvrages connus sous le titre générique d'Upanishads est semée de lacunes qui ne seront peut-être jamais entièrement comblées et remplie d'incertitudes qui ne se dissipent qu'à la longue et péniblement. A l'époque où M. Weber publia dans les *Indische Studien* (1850) son *Analyse des Upanishads traduites par Anquetil Duperron*, on ne connaissait en Europe que le titre de 95 Upanishads¹ ; soit 50 contenues dans la traduction d'Anquetil et les autres indiquées par Colebrooke dans ses *Miscell. Essays* ou existant en manuscrits avec la plupart des originaux de celles d'Anquetil dans les différentes bibliothèques d'Europe. Ce catalogue s'est enrichi considérablement peu de temps après par la publication dans le même recueil des *Indische Stud.*, vol. III, p. 324 et *seqq.* d'un document emprunté par M. Weber au *Journal de la Société Asiatique du Bengale*, année 1851, p. 607 et *seqq.* Selon ce document, qui n'est autre qu'un passage de la *Muktikâ Up.* communiqué par M. Elliot, les 21 *çâkhâs* du *ṛgveda*, les 109 du *Yajurveda*, les 1000 du *Sâmaveda* et les 50 de l'*Atharvaveda* ont chacune leur Upanishad, ce qui en porte le nombre total à 1180. Mais il n'en est que 108, dont suit la nomenclature, qui doivent être étudiées. Il est extrêmement probable que ce chiffre de 1180 Upanishads est de pure fantaisie ou repose sur des données peu sérieuses ; mais il n'en est pas de même des 108 dont les titres sont indiqués. Bon nombre d'entre elles, en effet, font partie de celles dont le texte est connu et a été publié ; il y a donc tout lieu de croire, qu'au moins à l'égard de l'existence réelle et du titre de ces Upanishads, nous avons affaire à des données exactes ; tout en remarquant cependant que parfois dans la liste de la *Muktikâ Up.* les différentes parties de certaines Upanishads comprises ailleurs sous un titre unique sont considérées comme autant d'Upanishads distinctes.

Remarquons en outre que la désignation des Védas auxquels se rapportent les Upanishads dont la *Muktikâ Up.* établit la nomenclature est des plus hasardées. Je la fais figurer néanmoins dans le tableau ci-dessous, mais en avertissant le lecteur qu'elle ne mérite pas la moindre confiance.

1. Dans une note de son *Histoire de la Littérature sanskrite*, M. Weber rectifie ce chiffre qu'il restreint à 93.

Ce tableau, que j'ai dressé d'après les données recueillies par M. Weber dans les trois premiers volumes des *Indische Studien* et son *Hist. de la Litt. sanskrite*, comprend la liste par ordre alphabétique des Upanishads connues à l'époque où les travaux en question ont été achevés, c'est-à-dire de 1850 à 1855. Je ne crois pas que la liste s'en soit enrichie depuis; du moins les recherches que j'ai faites à ce sujet ne m'ont révélé aucune indication nouvelle¹. A côté de la colonne qui contient la désignation

1. Depuis que ces lignes ont été écrites il a paru divers catalogues de manuscrits sanskrits existant dans l'Inde, rédigés par les ordres du gouvernement anglais. J'y ai relevé les titres des Upanishads suivantes, qui étaient restées inconnues jusqu'ici en Europe. Il est bon cependant de faire observer que quelques-unes doivent faire double emploi avec celles qui figurent au tableau qui termine ce paragraphe :

Dans les manuscrits du Bengale :

Prakīrṇamantra Up.

Dans les manuscrits du Kachmir :

Bāla Up.

Çishya.

Ganeça.

Mahâçârira.

Mantra.

Maruta.

Mṛtyulāṅgula = amrat lankoul (Anq.).

Netra.

Tattva.

Dans les manuscrits du Gujarât :

Akhilasamhitā Up.

Allā.

âtmâçraya.

âtmashaṭka.

Bilva.

Brahmadhvaja.

Brahmavalli.

Çikshâdhyâna.

Çiti.

Ganapatitâpani.

Ganapatyatharvaçirsha.

Herambâ.

Kâla.

Kâli.

Kâlikâ.

Kavalabrahma.

Laghujâbâla.

Laghunârâyana.

Moha.

Mṛtyulanghana.

Nârâyani.

des Upanishads, j'en ai tracé d'autres où sont indiqués les auteurs par lesquels les Upanishads nous ont été connues à l'origine; les bibliothèques d'Europe où se trouvent celles dont nous possédons les manuscrits; et, enfin, les Védas auxquels les Upanishads se rapportent d'après Anquetil, Colebrooke et la *Muktikâ Up.* Pour les Upanishads qui sont signalées par ce dernier document, j'indique dans la colonne *ad hoc* M. Elliot comme les ayant fait connaître en Europe; c'est en effet par l'entremise de ce savant que M. Weber a eu communication de la liste de la *Muktikâ Up.* et de quelques autres Upanishads dont la notion lui venait d'ailleurs. Pour le reste, deux sont citées par Sâyaṇa : la *Bhâllavi Up.* et la *Samvarta Up.*; une par Wilson : la *Mahâ Up.*; la *Çrîmaddatta Up.*, ne nous est connue que par le catalogue de la Bibliothèque de Saint-Petersbourg, où elle se trouve. Toutes les autres ont été citées ou traduites par Colebrooke et Anquetil.

Mon tableau comprend 134 Upanishads; c'est le chiffre même auquel M. Weber s'était arrêté au 3^{me} vol. des *Indische Studien* (p. 326). Toutefois dans son *Hist. de la Litt. Sansk.* (p. 264 de la traduction Sadous), M. Weber revient sur cette donnée et fixe à 147 ou à 145 le nombre total des Upanishads, et, pour arriver à ce chiffre il compte au nombre de 123 les Upanishads dont les titres sont fournis par la *Muktikâ Up.*, tandis que le texte qu'il a donné lui-même de cette liste au 3^{me} vol. des *Indische Stud.* n'en comprend que 108. Il est d'autant plus difficile de s'expliquer ces variations, qu'après un pointage minutieux, j'ai pu me convaincre qu'aucune des Upanishads citées par M. Weber dans cette même *Hist. de la Litt. Sansk.* ne fait défaut dans ma liste de 134. Jusqu'à preuves contraires, je me crois donc autorisé à la considérer comme complète eu égard aux documents mêmes dont M. Weber a fait usage.

Padma.
Râdhâ.
Râma.
Sahavai.
Tâla.
Vaitathya.
Vanadurga.
Varadâ.
Vibhûti.
Viçrâmyatâ.
Viratâpinî.
Yoga.
Yogarâja.

TITRE des UPANISHADS	Ont été traduites ou signalées par	Bibliothèques d'Europe dans lesquelles elles se trouvent en manuscrits	Anquetil	Colebrooke d'après	La Muktiā Up.
1 Àcrama	Colebrooke	E. I. H.		Atharva V.	Yaj. V. blanc
2 Adhyātma	Elliot				Id.
3 Advayatāraka	Ell.	E. I. H.		rg V.	rg. V.
4 Aitareya	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Ox., E. I. H.			rg. V.
5 Akshamālikā	Ell.				Yaj. V. noir
6 Akshi (Mṛtyulaṅghana?)			Atharva V.		
7 Amrat Lankoul (Amṛtālaṅkara?)	Anquetil				
8 Amṛtanāda	Anq., Col., Ell.		Id.	Atharva V.	Yaj. V. noir
9 Amṛtavindu (Brahmavindu Col.)	Anq., Col., Ell.	Berlin, E. I. H.	Id.	Atharva V.	Id.
10 Annapūrṇa	Ell.				Atharva V.
11 Āṛkṣhika	Anquetil		Atharva V.		
12 Āruṇi ou Ārūṇiya	Anq., Col., Ell.	Berlin, E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Sāma V.
13 Atharvaçikhā	Anq., Col., Ell.	Id.	Id.	Id.	Atharva V.
14 Atharvaçiras	Anq., Col., Ell.	Id.	Id.	Id.	Id.
15 Ātṇabodha ou prabodha	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Id.	Id.	rg. V.
16 Ātṇan	Anq., Col., Ell.		Id.	Id.	Atharva V.
17 Avadhūta	Elliot				Yaj. V. noir
18 Avyakta	Ell.				Sāma V.
19 Bahvṛcana (?)	Ell.				rg V.

20 Bhāllavi	Sāyana				rg. V.
21 Bhasmajābāla	Elliot				Atharva V.
22 Bhāvanā	Id.				Yaj. V. blanc
23 Bhikshu	Id.				Yaj. V. noir.
24 Brahma	Ell., Col.				Id.
25 Brahmanvidyā	Anq., Col., Ell.			Atharva V.	Yaj. V. blanc
26 Bṛhadāraṇyaka	Anq., Col., Ell.			Atharva V.	Atharva V.
27 Bṛhajjābāla	Elliot				Id.
28 Cāṇḍilya	Elliot				Yaj. V. noir
29 Čarabha	Id.				Yaj. V. blanc
30 Čariraka	Elliot				Sāma V.
31 Čatarudriya	Anquetil				Yaj. V. noir
32 Čatyāyani	Elliot				Yaj. V. blanc
33 Čāṇḍogya	Anq., Col., Ell.			Sāma V.	Sāma V.
34 Cikhā (Yogaçikshā)	Elliot, Anq., Col.			Atharva V.	Yaj. V. noir
35 Čivasaukalpa	Anquetil			Yajur V.	
36 Črīnadlatta					
37 Čukarahasya	Elliot				
38 Čvetāçvatara	Anq., Col., Ell.			Yaj. V.	Yaj. V. noir
39 Dakṣhīṇāmūrfti	Elliot				Id.
40 Darçana	Ell., Col.				Id.
41 Dattātreyā	Elliot				Sāma V.
42 Devī	Elliot, V. Kennedy				Athar. V.
43 Dhyānavindu	Anq., Col., Ell.				Id.
44 Ekakṣhara	Elliot			Atharva V.	Yaj. V. noir
45 Gaṇapati	Elliot, V. Kennedy				Id.
					Atharva V.

TITRE des UPANISHADS	Ont été traduites ou signalées par	Bibliothèques d'Europe dans lesquelles elles se trouvent en manuscrits	VÉDAS AUXQUELS ELLES SE RATTACHENT		
			Anquetil	d'après Colebrooke	La Muktikā Up.
46 Garbha	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Athar. V.	Yaj. V. noir
47 Garuda	Elliot, Col.	E. I. H., St-Pét.	Id.	Id.	Atharva V.
48 Gâyatrî	Elliot				
49 Gopâla tâpana (ou tâpanîya)	Elliot, Col.	E. I. H.			Atharva V.
50 Gopicandana	Col.				
51 Hamsa	Elliot, Col.	Berlin, E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. blanc
52 Hamsanâda	Anquetil				
53 Hayagrîva	Elliot				
54 Îçâ	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Yaj. V.	Yaj. V.	Athar. V.
55 Jâbâla	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. blanc
56 Jâbali	Elliot				Id.
57 Kaivalya	Anq., Col., Ell.	Berl., St-Pét., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Sâma V.
58 Kâlagîrudra	Elliot, Col.	St-Pét., E. I. H.	Id.	Id.	Yaj. V. noir
59 Kâlîsamtarâna	Elliot				Id.
60 Kâthagruti	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
61 Kâthaka ou Kathavallî	Elliot, Col.	E. I. H.	Id.	Id.	Id.
62 Kaula	Colebrooke	E. I. H.			Id.
63 Kaushitaki	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. R.	rg V.	rg V.	rg V.
64 Kena	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Sâma V.
65 Kṛishna	Elliot				Atharva V.
66 Kshurikâ	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir

67	Kundika	Elliot	E. I. H.	Atharva V.	Sâma V.
68	Mahâ	Anq., Col., Ell.		Atharva V.	Sâma V.
69	Mahânârâyana	Anq., Col. Ell.		Atharva V.	Atharva V.
70	Mahāvâkyamuktâvali	Elliot			Id.
71	Mahāvâkyaratnavali	Id.			
72	Mahopanishad	Wilson			Sâma V.
73	Maitrâyani	Anq., Col., Ell.		Yaj. V.	Id.
74	Maitreyi	Elliot			Yaj. V. blanc
75	Mandalabrâhmaṇa	Id.		Atharva V.	Atharva V.
76	Māṇḍūkya	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.		Yaj. V. blanc
77	Mantrika	Elliot			rg V.
78	Mudgala	Id.		Atharva V.	Yaj. V. blanc
79	Muktikâ	Id.		Id.	Atharv. V.
80	Mundaka	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Oxf., E. I. H.		rg V.
81	Nâḍavindu	Elliot, Col.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.
82	Nâradaparivrajaka	Id.		Id.	Yaj. V. noir
83	Nârâyana	Anq., Col., Ell.	St-Pét., Oxf., E. I. H.		Yaj. V. blanc
84	Nîlarudra ou Nîlaruha	Colebrooke			rg V.
85	Nîrâlamba	Elliot	Saint-Pétersbourg		Atharva V.
86	Nîrvâna	Id.		Atharva V.	Id.
87	Nîrṣimhatâpanî	Anq., Col., Ell.	Berl., E. I. H.		Yaj. V. blanc
88	Paçupata	Elliot			Yaj. V. noir
89	Paingala	Id.	E. I. H.		Atharva V.
90	Pañcabrahma	Id.			
91	Parabrahma	Id.			
92	Paramahansa	Anq., Col., Ell.	Berlin	Atharva V.	Yaj. V. blanc

TITRE des UPANISHADS	Ont été traduites ou signalées par	Bibliothèques d'Europe dans lesquelles elles se trouvent en manuscrits	VÉDAS AUXQUELS ELLES SE RATTACHENT		
			Anquetil	d'après Colebrooke	La Muktkā Up.
93 Paramahansa-pravrajaka	Elliot				
94 Pinda	Colebrooke				
95 Praṇa	Anq., Col., Ell.				Atharva V.
96 Prāṇa (ou Praṇava)	Anq.	Berl., Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Atharva V.
97 Prāṇāgnihotra	Elliot, Col.		Id.		
98 Purushasukta	Anquetil	E. I. H.	Yaj. V.	Atharva V.	Yaj. V. noir
99 Rāmaraṇasya	Elliot				
100 Rāmatāpani	Id., Col.				Atharva V.
101 Rudrahya	Elliot	Berlin, E. I. H.		Atharva V.	Id.
102 Rudrajābāla	Id.	E. I. H.			Yaj. V. nori
103 Rudrāksha	Id.	E. I. H.			Sāma V.
104 Saṁnyāsa	Id. Col.	E. I. H.		Atharva V.	Id.
105 Saṁvarta	Sāvana				
106 Sarasvatīraṇasya	Elliot				
107 Sarvasāra	Anq., Col., Ell.				Yaj. V. noir
108 Saubhāgya	Elliot				Id.
109 Savank (Caṇaka?)	Anquetil				ig. V.
110 Sāvitrī	Elliot	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	
111 Scheklou Pankl (Çakalya?)	Anquetil				Sāma V.
112 Sītā	Elliot				
113 Skanda	Elliot, Col.	E. I. H.			Atharva V.
114 Subāla	Elliot				Yaj. V. noir
					Yaj. V. blanc

415	Sundarātapanīya	Colebrooke	E. I. H.			Atharva V.
416	Sūrya	Elliot, V. Kennedy			Yaj. V.	
417	Tadeva	Anquetil			Yaj. V.	Yaj. V. noir
418	Taittirīya (ānandavallī Bhṛuguvallī Sāmhitā ou Çikshā vallī)	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.		Atharva V.	Yaj. V. blanc Yaj. V. noir Yaj. V. blanc rg V. Athar. V.
419	Tāraka	Anquetil				
420	Tārasāra	Elliot				
421	Tejovindu	Anq., Col., Ell.	E. I. H.		Atharva V.	
422	Triçikhabrahmana	Elliot				
423	Tripura	Elliot, Col.	E. I. H.			
424	Tripurātapanā	Elliot, Col.			Yaj. V.	
425	Tschakli (Chāgaleya?)	Anquetil				
426	Turiyātita (ou Turiyalika)	Elliot				
427	Vajrasūci	Elliot, Col.	Saint-Petersbourg			Yaj. V. blanc Sāma V. Yaj. V. noir
428	Varāha	Elliot			rg V.	
429	Vāshkala (ou Bāshkala)	Anquetil				Sāma V. Yaj. V. blanc
430	Vāsudeva	Elliot				
431	Yājñavalkya	Elliot				
432	Yogacūḍā = Cūlika	Anq., Col., Ell.	E. I. H.		Atharva V.	Id. Yaj. V. noir
433	Yogakundalinī	Elliot				
434	Yogatattva	Anq., Col., Ell.	E. I. H.		Atharva V.	Id.

§ III.

Chronologie des Upanishads.

M. Weber dans son *Analyse des Upanishads traduites par Anquetil Duperron* (Ind. Stud., vol. I, pages 250 et seqq.) divise au point de vue chronologique ces ouvrages en deux grandes classes. La première comprend, d'une part, les Upanishads qui constituent la base du système *vedânta* et font partie des trois plus anciens Védas, à savoir : *Bâshkala*, *Kaushîtaki*, *Aitareya*, *Tadeva*, *Çatarudriya*, *Tschakli* (*Vâlahhilya?*), *Maitrâyaṇi*, *Çvetâçvatara*¹, *Çivasamkalpa*, *Purushasûkta*, *îçâ*, *Bṛhad-âraṇyaka*, *Çhândogya*; de l'autre, celles qui, tout en se rattachant aux anciens Védas, dépendent aussi de l'Atharva, ce sont : *Kena*, *Kâthaka*, *Taittirîya* (comprenant *ânandavallî* et *Bhṛguvallî*) et *Mahânârâyana Up.*

Dans la deuxième classe, M. Weber comprend les Upanishads de l'Atharvaveda proprement dites. Ces Upanishads qui nous présentent le développement du védantisme, en tant que doctrine bien distincte, se subdivisent elles-mêmes en diverses catégories correspondant à l'état d'avancement plus ou moins grand du système.

M. Weber établit comme suit cette subdivision :

1° Les Upanishads qui sont en rapport étroit avec celles de la période précédente et qui traitent d'une manière générale les questions védantiques. Ce sont (dans celles qui nous sont connues par Anquetil et Colebrooke) : *Mundaka*, *Praçna* et *Garbha*.

2° Les Upanishads qui s'occupent spécialement de la nature de l'âtman universel, comme les suivantes : *Sarva*, *Yogaçikshâ*, *âtman*, *âtma bodha*, *Tejorindu*, *Kshurikâ*, *Cûlikâ*, *Amṛtanâda*, *Arkhi* (*ârsheya*).

3° Les Upanishads dont l'objet unique est l'adoration de la syllabe mystique *om*, considérée comme l'expression de l'être universel. Ce sont : *Dhyânarindu*, *Yogatattva*, *Atharvaçikshâ*, *Hamsanâda*, *Brahma vidyâ*, *Mândûkya*, *Târaka*, *Prâṇa*, *Çaunaka*.

1. Nous verrons plus loin que ces deux Upanishads doivent être, contrairement à l'opinion de M. Weber, postérieures à la *Praçna* et à la *Mundaka Up.*

4° Celles qui traitent des *San̥nyāsins* ou des ascètes. Telles sont : *Jâbâla*, *Paramahansa*, *ârūṇīya*. Cette catégorie est très-voisine de la précédente.

5° Enfin, les Upanishads qui joignent aux caractères qui distinguent les deux subdivisions précitées l'adoration de l'âtman sous la forme d'une divinité spéciale, objet du culte de telle ou telle secte religieuse. Les plus anciennes de ces Upanishads sont celles qui se rapportent au culte de Rudra et qui reposent sur la *Çatarudriya Up.* dépendant à la fois de la *Taittirīya-Saṃhitâ* et de la *Vâjasaneyi-Saṃhitâ*; comme *Atharvaçiras*, *Jâbâla*, *Hamsanâda*, *Kaivalya*, *Kâlâgnirudra*, *Amrat Lankoul* (*Amṛtâlankâra*?); puis les suivantes qui font partie d'un développement postérieur : *Tripura*, *Sundarî-Tâpanî* et *Skanda*. Viennent ensuite les Upanishads consacrées au culte de Vishṇu, soit sous le nom de Nârâyana, à savoir *Mahânârâyana*, *Nârâyana* et *Schekl* (*Çâkalya*? ou *Pankl*!); soit sous celui de *Nṛsiṃha* comme dans la *Nṛsiṃha-Tâpanīya Up.*; soit sous celui de Kṛṣṇa, dans l'*Âtmabodha Up.*; soit sous celui de Vāsudeva dans l'*Amṛtavindu*; soit sous le nom même de l'âtman, dans la *Gopâla-Tâpanīya Up.*; soit enfin comme Râma, dans la *Râma-Tâpanî Up.*

Ce classement, toutefois, ne saurait guère être exact que dans ses traits généraux. A part l'adoration des divinités spéciales, les différents caractères de postériorité relative qu'énumère M. Weber ne me paraissent pas absolument décisifs; aussi n'en userai-je pas servilement. Sans en méconnaître la valeur dans une certaine mesure et négliger d'en tirer parti, soit pour suppléer quand ils font défaut ceux auxquels j'accorde plus d'importance, soit pour les compléter et les corroborer là où ils se rencontrent avec eux, je m'attacherai surtout à établir les rapports chronologiques qui existent entre les Upanishads dont je me sers ici sur des raisons purement intrinsèques, telles que le style et la nature des idées au point de vue doctrinal. M. Weber n'a fait que peu d'usage de cet ordre de considérations, mais il ne faudrait pas induire de son silence à cet égard, croyons-nous, qu'il en ait dédaigné le secours ou contesté l'importance.

Il paraît hors de doute que tout le reste de la littérature des Upanishads est postérieur à la *Bṛhad âraṇyaka Up.* et à la *Châadoya Up.* Je n'en donnerai qu'une raison, mais une raison péremptoire : celles-ci sont écrites dans le style des Brâhmaṇas et sont les seules qui portent nettement et dans toutes leurs parties ce caractère indéniable et décisif d'antériorité relative-

ment à celles qui en sont dépourvues ¹. La preuve de ce fait résultera surabondamment des nombreuses citations contenues dans ce travail.

Ce point admis, il nous reste deux questions à étudier en ce qui concerne la chronologie de ces deux Upanishads, que je désignerai désormais collectivement sous la qualification d'anciennes.

Est-il possible d'en déterminer la date absolue, et dans l'affirmative quelle est cette date?

Sont-elles contemporaines, ou certaines raisons nous autorisent-elles à attribuer à l'une d'elles la priorité chronologique sur l'autre?

Les données chronologiques sur la littérature brâhmanique se sont peu augmentées depuis l'époque où M. Max Müller a publié son *Histoire de l'ancienne littérature sanskrite* et pour les Upanishads en particulier nous ne pouvons guère que nous en tenir aux conjectures assez plausibles par lesquelles il fixe la date des plus anciennes vers la fin de la période des Brâhmanas. Malgré le vague extrême d'une pareille indication, il serait téméraire, ce me semble, dans l'état actuel de nos connaissances d'essayer de préciser davantage. Jusqu'à ce que la science des origines et du développement du brahmanisme ait accompli de nouveaux progrès, nous devons nous borner à dire que les anciennes Upanishads ne peuvent guère remonter au-delà du VII^e siècle, de même qu'il est difficile d'admettre qu'elles soient postérieures au V^e ou au IV^e siècle avant J.-C.

1. Abstraction faite bien entendu du *Purusha Sûkta* qui fait partie du recueil d'Anquetil, mais qui est en réalité un hymne du *rgveda*.

Le passage de la *Brh. âr. Up.* 3. 9. 26 où il est dit *tvaupanishadam purusham prcchâmi*. « Je te demande quel est le purusha des Upanishads » semblerait, il est vrai, impliquer l'existence d'Upanishads antérieures à la *Brh. âr. Up.* Mais il n'est pas absolument nécessaire pour l'expliquer d'admettre la perte de ces Upanishads ou, ce qui serait plus invraisemblable encore, une allusion à certaines Upanishads que nous possédons. Dans le cas actuel l'épithète *upanishadam* peut très-bien s'appliquer soit aux questions théosophiques agitées dans les réunions des Brâhmanes, entre le maître et le disciple, abstraction faite de toute idée de rédaction littéraire, soit aux différentes parties des premières Upanishads elles-mêmes, avant qu'elles ne fussent considérées dans l'esprit de ceux qui en transmettaient oralement le contenu, comme une œuvre unique et indivisible. Le mode selon lequel la littérature védique a dû se constituer et le caractère particulier des anciennes Upanishads où les matières sont juxtaposées avec une absence de système et d'idée de suite qui défie les subtilités les plus ingénieuses des commentateurs indigènes rendent, ce me semble, cette conjecture très-plausible.

La détermination du rapport chronologique de la *Bṛh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.* présente aussi les difficultés inhérentes à toutes les questions relatives à l'histoire littéraire de l'Inde ancienne : l'absence de dates précises et de faits positifs et concluants. Toutefois, dans le cas présent, certaines circonstances nous permettent sinon de porter un jugement définitif, du moins de présenter des conjectures assez vraisemblables.

Disons tout de suite que la comparaison du mode de rédaction des deux ouvrages est peu faite pour éclairer la question. L'un et l'autre sont rédigés dans le style des Brâhmanas que rendent si caractéristique la simplicité, pour ne pas dire la crudité de l'idée, le défaut de concessions d'aucune sorte à l'agrément littéraire, l'extrême concision et l'absence d'art avec lesquelles sont narrés les épisodes intercalés dans les exposés de doctrine ou qui leur tiennent lieu d'introduction, le retour fréquent de certaines formules qui servent de conclusions banales ou de refrains aux différents chapitres ou à leurs subdivisions, enfin les jeux de mots étymologiques et métriques qui s'y rencontrent souvent à chaque ligne.

M. Weber (Hist. de la Litt. indienne, trad. Sadous, p. 145-150) agite la même question sans la résoudre. Il ne doute pas que ces deux Upanishads ne soient bien postérieures aux Brâhmanas, et il appuie surtout cette opinion sur l'existence, à l'époque où elles ont été composées, des diverses branches de littérature énumérées dans la *Bṛh. âr. Up.* 2. 4. 10 (*conf.* 4. 1. 2) et dans la *Chând. Up.* 7. 1. 1-2, sur l'exposé de la doctrine de la transmigration (*Bṛh. âr. Up.* 6. 2, 1-16 et *Chând. Up.* 5. 3-10) dont il est question pour la première fois, et sur une allusion à la légende (postérieure au Védas et même aux Brâhmanas) de Râhu, dont il est parlé *Chând. Up.* 8. 13 ; mais tout en reconnaissant que les deux Upanishads sont à peu près contemporaines, comme le prouve l'identité des personnages mis en scène et la ressemblance d'un grand nombre de passages et de légendes, il hésite en présence d'arguments contradictoires et peu concluants à décider laquelle des deux a dû précéder l'autre. Malgré les doutes du savant professeur et la prudente circonspection qu'il convient d'apporter à prendre parti quand il a préféré rester neutre, l'antériorité de la *Bṛh. âr. Up.* pour laquelle je me suis décidé dans ce travail, me paraît très-soutenable et très-vraisemblable pour les raisons suivantes.

1^o Dans tous les passages parallèles des deux Upanishads, et ils sont assez nombreux, comme nous le verrons par la suite de

ce travail, les leçons de la *Chând. Up.* ont un caractère d'abrégé comparativement à celles de la *Brh. âr. Up.*¹; elles contiennent moins de détails, surtout de ceux que les rédacteurs ont pu considérer comme superflus; elles semblent mieux ordonnées et plus méthodiques. Toutes ces circonstances ne peuvent guère s'interpréter autrement qu'en faveur de leur postériorité².

2° Le septième chapitre de la *Chând. Up.* où les diverses facultés sont comparées les unes aux autres, témoigne d'une analyse psychologique assez avancée et, fait digne de remarque, tandis que le début de ce chapitre a son analogue dans deux passages de la *Brh. âr. Up.* (2. 4. 10 et 4. 1, 2), la suite où sont énumérés et comparés le *samkalpa*, le *citta*, le *dhyâna*, le *vijñâna*, le *smara*, l'*âçâ*, catégories psychologiques dont quelques-unes ne se trouvent pas dans la *Brh. âr. Up.*, appartient en propre à la *Chând. Up.* N'est-il pas permis de considérer au moins cette dernière partie comme postérieure?

3° Ces mêmes passages analogues (*Brh. âr. Up.* 2. 4. 10 et *Chând. Up.* 7. 1. 2³) présentent des différences importantes eu égard à la question qui nous occupe. Il s'agit de part et d'autre d'une énumération des branches littéraires connues et cultivées vraisemblablement à l'époque où ces énumérations ont été faites. Or, celle de la *Chând. Up.* est beaucoup plus riche que celle de la *Brh. âr. Up.* et paraît par conséquent moins ancienne, ainsi qu'on peut le voir par les textes suivants :

Brh. âr. Up. 2. 4. 10.

Sâ yathârdrendhâgner⁴ abhyâhitât prthagdhûmâ viniçcharanty evaṃ vâ arē'sya mahato bhûtaṣyâniçvasitam etad

1. Râjendralâla Mitra dans l'Introd. à la traduction de la *Chând. Up.* tire de ce fait une conclusion tout-à-fait contraire, mais erronée, à mon avis.

2. Voir surtout plus bas le paragraphe 4 du 2° chapitre où ces diverses leçons sont rapprochées les unes des autres.

3. Peut-être ne s'agit-il dans la *Brh. âr. Up.* que de distinguer les différentes parties de la science sacrée ou de la révélation considérée comme la parole, le souffle même de Brahma, mais à supposer que les deux passages n'aient pas le même objet et ne justifient pas un rapprochement tout spécial, il est à remarquer cependant que les termes de l'énumération de la *Chând. Up.* sont identifiés plus bas (7. 2. 1-2) à la parole (*vâk*), laquelle est identifiée elle-même à Brahma, ce qui revient au sens du passage de la *Brh. âr. Up.* En tout cas il reste acquis qu'il est question dans la *Chând. Up.* d'ouvrages et de sciences dont on ne trouve pas de traces dans la *Brh. âr. Up.*

4. Tel est le texte donné par M. Rœer dans l'édition de la *Bibl. Ind.*, mais le sens paraît exiger *endhanâgner*. Çankara de son côté a lu *edhas* dont la signification est la même que celle d'*indhana*.

yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo' tharvāṅgīrasa itihāsaḥ purāṇaṃ vidyā upanishadaḥ ślokaḥ sūtrāṇy anuvyākhyānāni vyākhyānāṇy asyaivaitāni sarvāṇi niṣṣṛjitāni.

De même que du feu sortant d'un bûcher humide s'élèvent des fumées diverses (c'est-à-dire de nuances différentes) de même le souffle de ce grand être est le ṛgveda, le Yajurveda, le Sāmaveda, les Atharvāṅgīras, l'Itihāsa (légendes des Brāhmaṇas comme celle de Purūravas et d'Urvaçī) le Purāṇa (théories cosmogoniques des Brāhmaṇas. — Çaṅk.), la science (des dieux, des groupes des dieux. — Çaṅk.), les Upanishads (passages des Brāhmaṇas qui concluent à l'adoration de l'âtman. — Çaṅk.), les ślokas (citations de mantras dans les Brāhmaṇas. — Çaṅk.), les sūtras (résumés, par exemple la formule : il faut donc adorer l'âtman. — Çaṅk.), les explications des mantras et les exégèses : tout cela est son souffle. »

Chând. Up. 7. 1. 2.

Sa hovācargvedaṃ bhagavo' dhyemi yajurvedaṃ sāmavedaṃ ātharvanaṃ caturtham itihāsapurāṇaṃ pañcamam vedānām vedaṃ pitryam rāciṃ daivaṃ nidhiṃ vākoraḥ kyaṃ ekāyanaṃ devavidyāṃ brahmaravidyāṃ bhūtaravidyāṃ kshatravidyāṃ nakshatravidyāṃ sarpadevajanaavidyāṃ etad bhagavo' dhyemi.

« Il (Nārada) dit : vénérable, j'ai étudié le ṛgveda, le Yajurveda, le Sāmaveda, l'ātharvana comme quatrième veda, l'Itihāsa et le Purāṇa comme cinquième, le veda des védas (la grammaire. — Çaṅk.), le rituel relatif au culte des ancêtres, l'arithmétique, la science des prodiges, le *nidhi*? (*mahākālādīnīdhiṣāstraṃ*. — Çaṅk.), la philosophie, la politique, l'étymologie, les autres sciences qui forment l'objet des Védāṅgas, la magie, la science de tirer de l'arc, l'astronomie, l'art de conjurer les effets du venin des serpents et les arts d'agrément ¹; — j'ai étudié tout cela. »

Si ces arguments ne permettent pas d'être trop affirmatif relativement au rapport chronologique des deux plus anciennes Upanishads, on peut, je crois, montrer plus d'assurance en ce qui regarde celle que je place au troisième rang, c'est-à-dire la *Kauśhīlaki Up.*

Cette Upanishad est certainement celle qui se rapproche le plus pour le style, les idées et par conséquent pour la date, de la *Bṛh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.* Un chapitre entier (le quatrième et dernier) n'est même qu'une autre leçon de *Bṛh. âr. Up.* 2. 1.

1. Je m'en suis tenu partout au sens indiqué par Çankara.

1-20; et d'autres morceaux encore sont visiblement imités de la même Upanishad. Tel est le paragraphe intitulé *Pitâputrîyam sampradânam* (*Kaush. Up.* 2. 15,) autre leçon plus méthodique et plus claire de *Brh. âr. Up.* 1. 5. 17 et *seqq.* Signalons encore la description du Brahmaloça (*Kaush. Up.* 1. 3-6), amplification évidente d'une description identique, mais très-concise qui se trouve *Chând. Up.* 8. 5. 3-4. Une comparaison un peu attentive de tous ces morceaux avec ceux dont on peut les rapprocher dans les deux grandes Upanishads ne permet pas, à mon sens, de douter que les leçons de la *Kaush. Up.* ne soient postérieures à celles des deux autres Upanishads.

Mais le troisième chapitre est surtout décisif. Il a pour sujet le rapport du *prâna* et des sens. Le style n'est plus celui des Brâhmanas; tout y est clair, précis, enchaîné et de toute évidence postérieur aux spéculations sinon incohérentes, du moins capricieusement développées et capricieusement ordonnées de la *Brh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.* ¹.

Signalons enfin comme signe de modernité relative l'apparition dans cette Upanishad du mot technique *bhûtamâtrâ* (3. 5) désignant les principes élémentaires qui correspondent aux sens et aux organes d'action.

Indépendamment du style qui, sans ressembler déjà à celui des Upanishads de l'Atharva Veda, s'éloigne de plus en plus de celui des Brâhmanas, les motifs suivants me font ranger au point de vue chronologique la *Taittirîya Up.* et l'*Aitareya Up.* à la suite de la *Kaush. Up.*

La *Taittirîya Up.* nous présente le premier exposé du système des *koshas* ou des fourreaux concentriques dont l'ensemble d'après la doctrine vedântique constitue le corps subtil et le corps épais. De son côté, l'*Aitareya Up.* contient la division des créatures en *andaja* nées d'œufs, *jâruja* nées d'une matrice, *svedaja* nées de l'humidité et *udbhijja* nées par végétation, qui se retrouve dans les lois de *Manu*. Il est assez vraisemblable que ces deux Upanishads sont à peu près contemporaines et ne remontent pas bien avant l'âge où les lois de *Manu* ont été rédigées.

1. M. Weber (*Hist. Litt. indienne*, p. 120, trad. Sadous) croit que la *Kaush. Up.* est contemporaine de la *Brh. âr. Up.* Il appuie son opinion uniquement sur l'identité de certains personnages qui figurent dans les anecdotes de ces deux Upanishads. Remarquons du reste qu'à l'époque où M. Weber exprimait cet avis le texte imprimé de la *Kaush. Up.* n'était pas encore parvenu en Europe.

L'*îçâ* et la *Kena Up.* forment un autre groupe dont il est bien difficile de déterminer la chronologie relative. Ce sont ces Upanishads que Râjendralâla Mitra avait probablement en vue quand il dit dans son Introduction à la traduction de la *Chând. Up.* (p. 19) que celle-ci est sans doute postérieure à quelques-unes des petites Upanishads. Ce qu'il y a de certain c'est que *îçâ Up.* 3 et 9 se retrouvent *Brh. âr. Up.* 4. 4. 10 et 11, où ces deux vers sont expressément donnés comme une citation; de même *Kena Up.* 2. 5 est cité *Brh. âr. Up.* 4. 4. 14.

Il ne faudrait pourtant pas trop se hâter de conclure à l'antériorité de l'*îçâ* et de la *Kena* sur les deux grandes Upanishads.

Les citations que je viens d'indiquer appartiennent à une partie de la *Brh. âr. Up.* qui paraît beaucoup moins ancienne que les autres. D'ailleurs, la spéculation porte dans les deux petites Upanishads un caractère plus méthodique et plus profond que dans celles que nous considérons comme antérieures et M. Weber remarque (p. 197 de l'*Hist. de la Litt. Ind.*, traduction Sadous) que l'*îçâ Up.* appartient à une phase très-développée de la théosophie indienne, puisqu'elle désigne un seul maître (îç) de l'univers.

La *Katha Up.*, la *Praçna Up.*, la *Munḍaka Up.* et la *Māṇḍūkya Up.* peuvent former un nouveau groupe dont les différentes parties semblent toutes contemporaines, ou à peu près. Toutes appartiennent à l'Atharva Veda et ont de grandes ressemblances entre elles, quant au style et à la doctrine. Autant qu'on peut en juger par là, elles sont postérieures à celles dont nous avons jusqu'ici discuté l'âge relatif. Les doctrines y sont généralement exprimées sous une forme métrique et ont pris un tour courant et facile, pour ainsi dire, qui contraste avec la rigidité d'exposition des Upanishads considérées comme plus anciennes. Quant aux idées mêmes, elles s'y rapprochent de plus en plus, comme nous le verrons, de celles du védantisme définitif.

Ces Upanishads sont pourtant assez anciennes encore. Sans nous arrêter au caractère archaïque de la légende sur laquelle repose la *Katha Up.*, dont le premier chapitre est évidemment très-antérieur au reste de l'ouvrage et remonte à l'époque des Brâhmanas, nous remarquerons après M. Weber que dans la *Munḍaka Up.* 1. 2. 4 le mot *kâlî* sert encore à désigner l'une des flammes du sacrifice, tandis que dès le temps où vivait le poète Kâlîdâsa ce même mot était devenu l'un des noms de la déesse Durgâ. Comme il est vraisemblable qu'il a fallu longtemps pour passer du premier sens au second, l'âge de la *Munḍaka*

Up. et des Upanishads contemporaines de celle-là doit être reporté au moins à quelques siècles avant celui où florissait Kâlidâsa.

On ne saurait en dire autant de la *Çvetâçvatara Up.* Elle porte tous les caractères d'une grande postériorité relativement à celles dont il vient d'être question.

D'abord, en ce qui concerne la doctrine nous y constatons d'une part la transformation de l'adoration de l'Âtman, unique objet des anciennes Upanishads, en celle de divinités particulières — Çiva spécialement — auxquelles on l'identifie; d'autre part, les pratiques ascétiques des Yogistes, la *bhakti* en un mot s'y substitue à la spéculation pure, qui constituait au début toute la religion des Upanishads.

Ces inductions s'appuient sur des preuves positives. En effet, nous trouvons dans la *Çvetâçv. Up.* plusieurs passages empruntés aux Upanishads précédemment mentionnées. Ainsi

Çvetâçv. Up. 4. 12-15	=	Kaṭha Up. 5. 12-15
— 4. 20	=	— 6. 9
— 3. 13	=	— 6. 17
— 4. 6-7	=	Mund. Up. 3. 1. 1-2

C'est aussi dans la *Çvetâçv. Up.* qu'il est, pour la première fois dans les Upanishads, parlé d'une manière précise de la *mâyâ* et de la théorie des trois qualités ¹.

Enfin je doute, malgré l'autorité des manuscrits, que le commentaire de cette Upanishad attribué à Çankara soit réellement de lui. Ce qui est sûr, c'est qu'il est rempli de longues citations empruntées à la *Bhagavad-Gîtâ*, au *Brahma Purâṇa*, à *Yâjñavalkya*, au *Vishṇu Purâṇa*, etc., et je m'étonne que, bien que cette particularité, contraire aux habitudes littéraires de Çankara, ait été remarquée par M. Weber ², le savant indianiste ne se soit pas demandé comment un auteur qui vivait, selon l'opinion commune, au VIII^e siècle de notre ère aurait pu citer les Purâṇas, dont lui-même ne fait pas remonter l'ancienneté au-delà de dix siècles, soit au IX^e siècle après J.-C. Peut-être considèrait-

1. M. Weber, (*Hist. Litt. Ind.*, trad. Sadous, p. 182) remarque que les morceaux communs aux *Brahmasûtras* et à la *Çvetâçv Up.* ne suffisent pas à établir l'antériorité de l'Upanishad, car l'auteur des *Brahmasûtras* a pu faire ses emprunts à la source commune, c'est-à-dire au Yajur Veda.

2. *Loc. cit.* — La présomption que Çankara n'est pas l'auteur du commentaire dont il s'agit est devenue pour moi une quasi certitude depuis que je l'ai vue partagée par un indianiste aussi autorisé que M. Auguste Barth, dans une lettre qu'il m'écrivait dernièrement.

il ces citations comme interpolées postérieurement à Çankara, mais il ne le dit pas et rien ne semble autoriser une telle conjecture. Du reste, ce commentaire, s'il était bien de Çankara, présenterait encore une autre particularité; il n'est pas accompagné comme tous les autres commentaires du même auteur¹ sur les Upanishads de la glose d'Ānanda Giri. M. Röer qui a édité la *Çvetâçv. Up.* avec le commentaire attribué à Çankara, dit qu'il n'a pu se procurer la glose d'Ānanda Giri ni savoir si elle existe encore; il eût pu ajouter sans doute, si elle a jamais existé. Quoi qu'il en soit, le rapprochement de ces diverses circonstances permet, ce me semble, le doute que je viens d'exprimer, et, par suite, il est possible que la *Çvetâçv. Up.* soit postérieure au célèbre docteur védantin.

La *Maitri* ou *Maitrāyaṇi Up.* est bien certainement avec la *Çvetâçv. Up.* la plus moderne de celles qui ont été mises à contribution pour ce travail. Les preuves en sont positives et surabondantes. D'abord elle est remplie de citations empruntées soit aux *Bṛh. ār.*, *Chând.*, *Taittirīya, îçâ, Kāṭha, Praçna* et *Amṛta-Vindu Up.*, soit même aux lois de *Manu*.

En différents endroits, Viṣṇu se trouve identifié à l'âtman et la doctrine y porte le même caractère d'avancement et, pourrait-on dire, de dégénérescence que dans la *Çvetâçv. Up.* Les pratiques yogistes y sont décrites avec plus de détails que dans aucune autre Upanishad et leur importance s'y montre prépondérante.

Le style même atteste la postériorité de cette Upanishad : l'emploi des longs composés, la richesse du vocabulaire, un certain apprêt littéraire et une certaine part faite à l'imagination correspondent assez à l'état de la littérature indienne telle qu'on se la représente du VIII^e au XI^e siècle de notre ère, vers l'époque du roi Bhoja et de la pléiade littéraire qui aurait vécu à sa cour.

Une dernière circonstance, capitale à mon avis, c'est que la *Maitrāyaṇi Up.*, malgré son importance, n'a pas été commentée

1. Il faut en excepter aussi la *Kaushîtaki Up.* dont l'édition Cowell ne comprend pas de glose d'Ānanda Giri. Il est vrai que Colebrooke n'attribue pas ce commentaire à Çankara, non plus que celui de la *Çvetâçv. Up.*, ce qui vient aussi à l'appui de l'idée qu'il n'en est pas l'auteur. De plus, d'après Colebrooke (*Misc. Essays*), Çankara ignorait la conception de la *Mâyâ*, et comme il est hors de doute que la *Çvetâçv. Up.* a été composée après la formation de cette idée importante du védantisme postérieur, nous avons là une nouvelle preuve que le Commentaire de cette Upanishad n'est pas de Çankara.

pour Çaṅkara; j'en conclus d'autant plus hardiment qu'elle lui est postérieure, que son commentateur Râmatîrtha, est lui-même très-postérieur à Çaṅkara, puisqu'il a commenté les ouvrages de ses glossateurs, comme nous le verrons au paragraphe suivant.

En résumé, m'autorisant des raisons que je viens d'exposer, je range les Upanishads dont j'ai fait usage pour ce travail dans l'ordre chronologique suivant :

1° Brhad âraṇyaka Up.	6° {	Kāṭha
2° Chândogya		Pragna
3° Kaushîtaki		Mundaka
4° { Aitareya	7° {	Māṇḍûkya
Taittirîya		Çvetâçvatara
5° { Îçâ	8° {	Maitri
Kena		

§ IV.

Commentateurs indigènes des Upanishads.

Les commentaires perpétuels et les gloses qui accompagnent la plupart des Upanishads ont tant d'importance, aussi bien au point de vue de l'explication et de la coordination de la doctrine que pour l'éclaircissement grammatical des textes, j'aurai si souvent à les citer et la place que tiennent ces documents dans l'histoire littéraire et philosophique de l'Inde est si considérable, qu'il ne sera pas superflu de réunir ici les principales indications que nous possédons sur les auteurs de ces ouvrages.

Les plus anciens travaux d'exégèse que nous connaissions jusqu'ici sur les Upanishads sont attribués à Gaudapâda, sous le nom duquel nous sont parvenus les çlokas qui accompagnent les parties en prose de la *Māṇḍûkya Up.* et qui leur servent de commentaire. Toutefois, ce commentaire est purement doctrinal et diffère complètement des *Bhâshyas* à la fois grammaticaux et doctrinaux de Çaṅkara et des autres commentateurs. D'après M. Weber (*Hist. Litt. Ind.*, p. 281) Gaudapâda aurait commenté aussi la *Nṛsiṃhatâpanîya Up.*, mais comme il ajoute que cette Upanishad comprend une grande partie de la *Māṇḍûkya Up.*, il est possible qu'il s'agisse ici de ces mêmes çlokas qui se rapportent spécialement à cette dernière Upanishad et sur lesquels on trouvera déjà quelques indications au § 6; la *Nṛsiṃhatâp. Up.* n'a pas encore été publiée, je n'ai aucun ma-

nuscrit de cet ouvrage à ma disposition et je n'ai pu m'assurer par conséquent si le commentaire dont parle M. Weber concerne particulièrement la *Nṛsiṃhatâp. Up.*

L'index bibliographique des ouvrages philosophiques sanskrits dû à M. Hall met encore sous le nom d'un Gaudapâda, qu'il suppose être le même que le commentateur de la *Māṇḍūk. Up.*, le *Sāṅkhya-Kārikâ-Bāshya*, exposé volumineux de la *Sāṅkhya-Kārikâ* d'Içvara Kṛṣṇa, ainsi que l'*Uttara-Gîtâ-Vyākhyâ*, commentaire équivalant à 425 çlokas sur l'*Uttara-Gîtâ*, fragment du *Bhîṣhma-parvan* ou sixième livre du Mahābhārata, qui est considéré comme un exposé de la doctrine védānta.

Gaudapâda aurait été, d'après le *Çaṅkara-Vijaya*, ouvrage dont nous aurons à parler tout-à-l'heure, disciple de Çuka, appelé le fils de Vyâsa, lequel d'après M. Weber (*Hist. Litt. Ind.*, p. 364) est très-vraisemblablement le même que Bādārāyaṇa, auteur des *Brahmasûtras*. D'autre part, Gaudapâda fut le maître de Govinda Âcārya, lequel était celui de Çaṅkara Âcārya, ce qui — en adoptant la date généralement admise pour l'époque de ce dernier — porterait celle de Gaudapâda, au VII^e siècle après J.-C.

Terminons à l'égard de ce docteur en répétant après M. Weber qu'il était considéré avec Içvara Kṛṣṇa comme un des principaux maîtres de la doctrine sāṅkhya.

Çaṅkara, le commentateur des principales Upanishads, est une des figures les plus saillantes de l'histoire littéraire et religieuse de l'Inde. Aussi célèbre par sa propagande directe que par ses écrits en faveur du védantisme, dont il fut le rénovateur sinon le créateur, en ce sens qu'il l'érigea en doctrine exclusivement, ou du moins tout spécialement orthodoxe, il est une des rares individualités remarquables de ce pays, si peu soucieux de garder un souvenir fidèle des hommes qui l'ont illustré, dont la tradition et l'histoire se soient emparées à l'envi. En effet, par un privilège qu'il ne partage peut-être avec aucun autre des personnages célèbres de l'Inde brāhmanique, le récit de la vie, des voyages et des controverses victorieuses de Çaṅkara a fait le sujet de plusieurs ouvrages biographiques spéciaux, dont M. Hall (*loc. cit.*) indique les suivants.

Çaṅkara-Vijaya ou *Çaṅkara-Digvijaya* (*La victoire de Çaṅkara* ou *La conquête du monde par Çaṅkara*), par Ānanda Giri dont nous aurons à parler tout-à-l'heure ; le contenu de cet ouvrage équivaut à 1900 çlokas.

Çaṅkara-Digvijaya par Mādhava, qui s'appelle lui-même

Abhinava Kālidāsa, ou le nouveau Kālidāsa. Cet ouvrage contient la matière de 3772 ślokas.

M. Hall cite encore un autre *Çaṅkara-Vijaya* attribué à Cidvilāsa son disciple.

Enfin il signale un commentaire sur l'ouvrage de Mādhava par Dhanapati Miçra ou Dhanapati Sūri; ce commentaire intitulé *Çaṅkara-Digvijaya-dīṇḍima* a été rédigé l'an 1855 de l'ère de Vikramāditya et contient la matière de 6458 ślokas.

Wilson, dans les *Asiatic Researches*, xvii. p. 177, cite en outre le *Çaṅkara-Caritra* et la *Çaṅkara-Kathā*.

Quant à la renommée légendaire qui s'attacha à la mémoire de Çaṅkara et s'étendit même au-delà des frontières de l'Inde, elle est attestée par un document curieux, le *Tchengrèngghâtchah Namèh*, qui fait partie de la collection de manuscrits parses, rapportée par Anquetil. Dans une savante notice insérée au *Journal asiatique* (5^e série, t. XIX, 1862) M. Michel Bréal¹ a prouvé l'identité du brâhmane Tchengrèngghâtchah et de Çaṅkara âcârya; Tchengrèngghâtchah n'est en effet que la transcription parse ou persane du nom du docteur brâhmanique. Or, dans l'ouvrage en question, il s'agit d'une victoire dogmatique remportée par Zoroastre sur Tchengrèngghâtchah, brâhmane qui avait écrit au roi Goustap une lettre dans laquelle il traitait le prophète d'imposteur et qui personnifie évidemment ici la théologie indienne dans son polémiste le plus célèbre. Zoroastre, sans donner le temps au brâhmane de l'interroger, lui montra résolues d'avance dans l'*Avesta* les questions qu'il avait l'intention de lui poser. Tchengrèngghâtchah se rendit à une marque aussi évidente de l'origine du livre sacré et embrassa la loi nouvelle; son exemple fut suivi par 80,000 sages de l'Inde. Inutile de dire que ce récit est purement romanesque, mais il est la preuve incontestable de la réputation étendue de Çaṅkara comme théologien et polémiste, et du rang hors pair qu'il occupait à ce titre dans les traditions orientales.

Les biographies sanskrites de Çaṅkara ne méritent pas beaucoup plus de confiance que la relation fictive dont il vient d'être question, et la critique moderne ne tient pour probable que le fond commun aux différents récits traditionnels ou littéraires dont le grand docteur védantin a été l'objet. Ainsi l'ardeur, la persévérance et le succès de ses controverses, quelles qu'aient été du

1. Comp. un article de M. Troyer sur Çaṅkara et ses ouvrages (*Journal asiatique*, 3^e série, tome XII).

reste les circonstances qui les accompagnèrent, ses longs voyages, sa vie toute de luites orales ou littéraires, ressortent suffisamment de la concordance des sources d'information, des résultats certains de ses efforts et des preuves fournies par ses ouvrages mêmes, pour que ces points généraux soient mis hors de doute.

Parmi les questions spécialement biographiques qui se rattachent à lui, la plus importante — la seule importante, pour ainsi dire — est celle de la date qu'il faut assigner à l'époque où il florissait¹. Cette époque a été très-controversée et portée successivement à des dates variant de 181 ans avant J.-C. à 800 de l'ère chrétienne. Finalement Colebrooke, Ram Mohun Roy, Wilson et Fr. Windischman se sont accordés sur des raisons très plausibles à la fixer au VIII^e siècle de notre ère, et cette détermination a été adoptée par tous les savants qui sont venus ensuite².

Çankara est l'auteur véritable ou supposé d'un nombre considérable d'ouvrages dont les uns, comme le commentaire sur les *Brahma-sûtras* sont très-vastes, tandis que d'autres ne consistent qu'en quelques çlokas. Ses commentaires sur les Upanishads ne sont pas irréprochables au point de vue grammatical, comme l'a déjà fait remarquer M. Weber. En ce qui regarde l'exposé de la doctrine et la polémique contre les sectes hétérodoxes et les systèmes contraires au sien, les savants sont d'accord pour reconnaître la vigueur de son talent de théosophe, l'esprit de suite avec lequel il coordonne autour de la doctrine védantique les éléments souvent rebelles dont il se sert pour la constituer définitivement, le génie enfin dont il fait preuve, soit en amalgamant solidement des éléments auparavant éparés, soit en arrivant à des conclusions qui n'avaient jamais été mises en lumière avant lui.

1. Pour les détails sur la vie de Çankara et l'analyse de ses biographies indigènes on peut consulter les *Misc. Essays* de Colebrooke; Wilson, Préface de son *Dict. Sansk.*; *Asiatic Researches*, tome XVI, p. 11; Fr. Windischmann *Sankara*; Lassen, *Ind. Altherth.*, tome IV, p. 618 et 838; Troyer, *Journal asiatique*, loco cit.; Neve, traduction de l'*Ātmabodha*, *Journal asiatique*, 6^e série, tome VII; Weber, *Hist. de la Litt. Ind.*, etc.

2. Signalons, sans y attacher plus d'importance qu'il ne faut, le renseignement fourni par Rāmāçrama, auteur sanskrit de la fin du XVIII^e siècle, dans un petit traité sur le *Bhāgavata-Purāna*, traduit par Eug. Burnouf (Préf. du *Bhāgavata-Purāna*, t. I, p. LIV). D'après lui Çankara aurait vécu 1200 ans avant Vopadeva, c'est-à-dire, en prenant les dates données par Colebrooke et Wilson pour l'époque de Vopadeva, au I^{er} ou au II^e siècle de l'ère chrétienne.

Ainsi que nous le verrons au paragraphe 6, Çankara a commenté la *Bṛh. âr. Up.*, la *Chând. Up.*, la *Taitt. Up.*, l'*Aitareya Up.*, l'*îçâ Up.*, la *Kena Up.*, la *Kâtha Up.*, la *Praçna Up.*, la *Munḍaka Up.* et la *Mânḍûkyâ Up.*, ainsi que la *Nṛ-simha Tâpanîya Up.* On lui attribue aussi les commentaires de la *Kaush. Up.* et de la *Çvetâçv. Up.*; mais Colebrooke se tait à cet égard et, comme nous l'avons vu, il y a de très-fortes raisons pour croire, qu'au moins celui de la *Çvetâçv. Up.*, est d'un autre auteur.

Indépendamment de deux Upanishads l'*âptavaçjrasûci* et la *Tripurî* composées par lui, Çankara est l'auteur, d'après l'*Index* de M. Hall, des ouvrages philosophiques suivants.

Ajapâ-gâyatrî-puruççaraṇa-paddhati.

Traité yogiste en 90 çlokas (ou contenant la matière de 90 çlokas).

Çârîraka-mîmâṃsâ-bhâshya.

Commentaire sur la *Çârîraka-mîmâṃsâ* ou sur les *Vedânta sûtras*. Cet ouvrage qui est un des plus considérables et des plus célèbres de Çankara a été publié avec les *Vedânta-sûtras* dans la *Bibliotheca Indica* par M. Rœr et continué par le pandit Râmanârâyana Vidyâratna (nos 64, 89, 172, 174, 178, 184, 186, 194, 195 et 198).

Upadeça-sahasrî.

Traité général du Vedânta, comprenant trois chapitres en prose et dix-neuf en vers. Le tout correspond à 850 çlokas.

Prabodha-sudhâkara.

Discussion védantique en vers, en 15 chapitres et 280 çlokas.

Svâtma-nirûpaṇa.

Exposé en vers de la doctrine védantique, en 155 stances de 2 vers.

Aparokshânubhava (la perception de l'invisible).

Autre exposé en vers de la doctrine védantique; 19 feuillets de texte.

âtma-bodha (l'enseignement de l'âtman).

Résumé en vers des principes védantiques, en soixante-sept stances de deux vers. Cet opuscule a été publié en Europe par Haeblerlin dans son anthologie sanskrite, et par Nève, avec la traduction, dans le *Journal de la Société asiatique*, 6^e série, tome VII.

Ajñâna-bodhinî.

Commentaire sur le précédent ouvrage, ayant la valeur de 364 çlokas.

Vākya-vṛtti.

Exposé du *vedānta* en 52 stances de deux vers.

Laghu-vākya-vṛtti.

Préceptes védantiques en 18 stances de deux vers ; sans doute un abrégé de l'opuscule précédent, comme le titre l'indique.

Hastāmālaka-bhāṣhya.

Commentaire sur les éléments de la théorie védantique de Hastāmālaka ācārya. Il a été imprimé à la suite de l'édition de Calcutta du *Vedānta-sāra*, en 34 pages.

Daṣa-ṣloki.

Résumé du Vedānta en dix stances.

Dakṣhinā-mūrti-stotra.

Opuscule du même genre en dix stances.

ātmopadeṣa.

Dialogue entre un précepteur et son disciple sur la doctrine Vedānta, dont la matière correspond à 300 ṣlokas.

Gauḍapādī.

Résumé en vers des différentes idées védantiques qui avaient cours du temps de l'auteur ; 184 ṣlokas en 4 chapitres.

Gītā-bhāṣhya.

Commentaire sur la *Bhagavad-gītā*, comprenant la matière de 5000 ṣlokas.

Vishṇu-sahasra-nāma-bhāṣhya.

Commentaire sur un catalogue des attributs de Vishṇu considéré comme celui qui pénètre tout au point de vue panthéistique, tiré du *Mahābhārata*. Il contient la valeur de 1100 ṣlokas.

ātma-jñānopadeṣa-prakaraṇa.

Traité en quatre sections sur l'âme suprême qui correspond à 99 ṣlokas.

Vākya-sudhā.

Exposé en vers de la nature de l'âme suprême, comprenant de 44 à 47 stances de deux vers. Il a été édité par Windischmann sous le titre erroné de *Bāla-bodhinī*, qui est celui du commentaire.

Svarūpa-nirṇaya.

45 ṣlokas sur l'âme suprême.

Svarūpānusandhāna-stotra.

Neuf stances de deux vers sur la nature de l'âme suprême.

Vedānta-siddhānta-dīpikā.

Commentaire sur 12 stances de deux vers traitant de l'unité de l'âme suprême, intitulées *Vedānta-siddhānta* par un auteur anonyme. Il contient la matière de 317 ṣlokas.

Cid-ânanda-stava-râja.

Dix stances de deux vers sur le bonheur absolu goûté par celui qui suit la doctrine Vedânta.

Shaṭ-paḍī.

Sept stances de deux vers à la louange de Vishṇu considéré comme la divinité védantique par excellence.

Dvâdaça-mahâsiddhânta-nirûpaṇa.

Exposé des douze grands principes des Upanishads contenant l'esprit du védantisme, qui correspond à la matière de 700 çlokas.

Mahāvâkyâ-vivaraṇa.

Ouvrage ayant le même objet ; il contient la matière de 70 çlokas.

Pañcîkaraṇa-prakriyâ.

Ouvrage dont M. Hall n'a vu que le commentaire par Râmâ-nanda Surasvatî.

Samnyâsa-grahaṇa-paddhati.

Traité sur les devoirs des ascètes, contenant la matière de 600 çlokas.

Sadâcâra-prakarana.

Ouvrage du même genre, contenant la matière de 78 çlokas, en deux chapitres.

Outre ces divers ouvrages, on attribue encore à Çaṅkara les stances érotiques, que d'autres mettent sous le nom d'Amaru, en expliquant par une anecdote peu vraisemblable comment le zèle théologien a été amené à composer des vers si peu en harmonie avec son caractère et les autres travaux dont il est l'auteur. Il est fort probable qu'on s'est mis à cet égard en frais d'imagination bien superflus et que Çaṅkara n'est pas plus l'auteur des stances en question qu'il n'a été le héros des aventures inventées pour en justifier la composition.

Râmatîrtha, comme nous l'avons vu, a commenté la *Maitrî Up.* A défaut de données biographiques sur ce docteur védantin, je suis obligé de me borner, en ce qui le concerne, à rapporter le titre des autres ouvrages philosophiques qui lui sont attribués dans l'*Index* de M. Hall.

Anvayârtha-prakâçikâ.

Commentaire contenant la matière de 7000 çlokas sur le *Samkshêpa-çârîraka*, composé sous le règne de Manukula Âditya, qui est lui-même un commentaire du *Çârîraka-mîmâṃsâ-bhâshya* de Çaṅkara.

Pada-yojanikâ.

Commentaire contenant la matière de 4000 çlokas sur l'*Upadeça-sahasrî* de Çaṅkara.

Vidvan-mano-rañjinî.

Commentaire sur le *Vedânta-sâra*, formant 100 pages in-octavo dans l'édition de Calcutta.

Mânasollâsa-vittânta-vilâsa.

Commentaire contenant la matière de 1800 çlokas d'un commentaire du *Dakṣiṇâ-mûrtti-stotra* de Çaṅkara.

Les Upanishads de l'Atharva-Veda publiées en 1872 à Calcutta, et qui forment le n° 249¹ de la *Bibl. Indica*, sont commentées par Nârâyana sur lequel je ne saurais fournir aucune indication, les auteurs de ce nom qui ont écrit sur la philosophie étant trop nombreux pour qu'il soit possible d'identifier avec certitude à l'un d'eux le commentateur de ces Upanishads et de signaler les autres ouvrages qu'il peut avoir composés.

J'achèverai ce paragraphe par quelques mots sur Ânanda-Giri, glossateur de Çaṅkara. Il vivait, présume-t-on, au x^e ou au xi^e siècle après J.-C. et était disciple de Ânandajñâna, disciple lui-même de Çuddhânanda. Indépendamment de ses gloses sur tous les commentaires de Çaṅkara relatifs aux Upanishads excepté ceux de la *Kaushîtaki* et de la *Çvetâçv. Up.*, je trouve sous son nom les ouvrages suivants dans l'*Index* de M. Hall.

Çârîraka-bhâshya-nyâya-nirṇaya.

Commentaire contenant la matière de 17500 çlokas sur le *Çârîraka-mîmâṃsâ-bhâshya* de Çaṅkara.

Gîtâ-bhâshya-vivecana.

Commentaire sur le *Gîtâ-bhâshya* de Çaṅkara. Il comprend la matière de 8000 çlokas.

âtma-jñânopadeça-prakarana-tîkâ.

Commentaire sur l'ouvrage du même titre de Çaṅkara ; il contient la matière de 550 çlokas.

Svarûpa-nirṇaya-tîkâ.

Commentaire sur l'opuscule du même titre de Çaṅkara ; il contient la matière de 200 çlokas.

Pañcîkaraṇa-vivarana.

Commentaire sur la *Pañcîkaraṇa-prakriyâ* de Çaṅkara ; il contient la matière de 160 çlokas.

1. Ce fascicule contient les Upanishads suivantes : *Çiras*, *Garbha*, *Nâda-vindu*, *Brahmavindu*, *Amrtavindu*, *Dhyânavindu*, *Tejovindu*, *Yogaçikshâ*, *Yogalattva*, *Samnyâsa*, *âruniya*.

Çaṅkara-vijaya.

Ou l'histoire des polémiques de Çaṅkara contre les hétérodoxes et les hérétiques, dont nous avons déjà parlé.

Comme on le voit, Ānanda-Giri paraît s'être donné comme tâche exclusive l'explication des principaux ouvrages de Çaṅkara et la vulgarisation de la gloire du maître qu'il avait, ce semble, en vénération toute particulière.

§ V.

Exposé des travaux dont les Upanishads ont été l'objet de la part des savants européens.

C'est à un français, au savant et courageux Anquetil Duperron, qu'est dû le premier travail sur les Upanishads qu'on ait entrepris en Europe. Dans son zèle pour l'étude des langues et des littératures de l'Orient, il n'hésita pas à prendre du service dans un régiment qui partait pour Pondichéry (1754) afin d'aller acquérir dans l'Inde même les connaissances dont il était avide et réunir les manuscrits inconnus en Europe qu'il lui serait possible de trouver. Cette aventureuse entreprise ne fut pas stérile. Anquetil rapporta de ses voyages des matériaux nombreux et importants dont il s'appliqua à tirer parti avec autant d'énergie et de persévérance qu'il en avait mis à les rassembler. La traduction du *Zend Avesta* publiée en 1771, fut le premier fruit des travaux de cabinet du célèbre orientaliste. En 1801, Anquetil, grâce aux secours discrets de ses amis, qui trouvèrent un habile expédient pour subvenir aux frais d'impression de cet ouvrage sans blesser la délicatesse de l'auteur, lui donna un pendant, par sa traduction latine d'une collection de 50 Upanishads, parmi lesquelles figurent les plus importantes. Cette traduction n'a pas été faite d'après les originaux sanskrits; Anquetil ne possédait sur l'ancienne langue de l'Inde que des données extrêmement incomplètes qui ne lui eussent pas permis de traduire directement les Upanishads, quand même il en aurait possédé les manuscrits originaux. Ainsi qu'il l'indique par le titre même ¹,

1. Ce titre est assez curieux pour que je croie devoir le rapporter *in extenso* : « Oupnek'bat (id est, secretum legendum) : opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quator sacris Indorum libris, *Rak Beid, Djedjr*

il fit sa traduction sur deux manuscrits qui lui venaient de Faisabad dans la province d'Oude et qui contenaient une traduction persane des Upanishads exécutée à Delhi en 1656 par des pandits venus de Bénarès sur l'ordre de Mohamed-Dara-Schakoh, fils aîné du chah Jehan et frère d'Aureng-Zeb, qui le fit périr l'année suivante (1657). Le but de ce malheureux prince, dont la sagesse, comme le remarque M. Weber, est tombée dans l'oubli, tandis que l'ambition de son cruel compétiteur a rendu son nom célèbre, était, paraît-il, de préparer le rapprochement du çoufisme et du védantisme. Quoi qu'il en soit et à en juger par l'œuvre d'Anquetil, cette traduction est très-exacte, bien qu'entremêlée en certains endroits de morceaux empruntés aux commentaires, tandis que dans certains autres, dans la *Chând. Up.*, par exemple, des chapitres entiers du texte original font défaut, sans qu'il soit toujours bien facile de se rendre compte du motif qui en a déterminé la suppression.

Jusqu'en 1850, époque à laquelle M. Weber commença dans les *Indische Studien* la publication de son analyse des Upanishads contenues dans la traduction d'Anquetil, cette traduction paraît à peine avoir été connue des savants; en tous cas ils en ont tenu peu de compte. Cet oubli s'explique facilement et par différentes raisons. Le principal souci d'Anquetil a été une fidélité littérale exagérée aux dépens de la clarté des idées et de la forme littéraire. On aura une idée de sa méthode quand on saura que, non-seulement il s'astreint à rendre la construction exacte de la phrase persane, que non-seulement il traduit le mot par le mot avec une servilité qui l'oblige à multiplier les parenthèses afin de présenter l'idée du texte sous une forme un peu plus compréhensible, mais qu'il reproduit, avec les altérations phonétiques et les contractions qu'elles ont subies dans la transcription persane, les nombreuses expressions de terminologie védantique empruntées au texte sanskrit par les premiers traducteurs. L'ouvrage est bien précédé d'un *index* où les termes sanskrits sont interprétés, mais cette interprétation laisse beaucoup à désirer pour la précision et l'exactitude. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, le mot *Prakrut* (*Prakṛti*) est interprété en ces termes :

Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptum; ad verbum Persico idiomate, sanskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum; dissertationibus et annotationibus difficiliora explanantibus, illustratum: studio et opera Anquetil Duperron, Indicopleustæ. R. Inscript. et human. litter. Academiæ olim Pensionar. et Directoris. *Quisquis Deum intelligit Deus fit* (Oupnek'hat IV Mandek. T. I, p. 391). Argentorati IX (1801), 2 vol. »

« *Justa temperatio trium qualitatum* », et, entre parenthèses : « *tres qualitates simul, æqua lance, in homine existentes* ».

Une telle méthode, il faut le reconnaître, s'imposait peut-être à Anquetil à l'époque où il fit sa traduction et en l'absence de secours littéraires autres que les manuscrits mêmes qu'il avait à interpréter; elle n'en eut pas moins pour effet, je ne dirai pas de rendre son travail absolument inintelligible au moment où il parut, mais d'exiger du lecteur qui voulait en pénétrer le sens intime, un travail extrêmement pénible et rebutant que ne devaient pas tarder, du reste, à rendre presque inutile, soit, pour le grand public, les exposés si clairs et si précis de Colebrooke, soit, pour les indianistes, le texte même des Upanishads dont les plus importantes furent, comme nous allons le voir, apportées et publiées en Europe peu d'années après.

Toutefois, si Anquetil était obligé, pour ne pas s'égarer, de suivre pas à pas et strictement le texte unique et dépourvu de commentaires qu'il avait entre les mains, il eût pu, et l'on doit s'étonner qu'il ne l'ait pas tenté, accompagner sa traduction d'un exposé succinct et méthodique de la doctrine contenue dans les Upanishads. Peut-être a-t-il cru assez faire dans ce sens en ajoutant à son travail des dissertations savantes par lesquelles il établit la ressemblance de certaines idées védantiques et de celles que professèrent les philosophes de l'école d'Alexandrie, les Gnostiques et les Cabalistes, ainsi que des notes érudites et curieuses où les explications et les rapprochements sont présentés au fur et à mesure que le texte en fournit l'occasion. Mais en dépit de la bonne volonté de l'auteur, le commentaire qui accompagne l'*Oupnek'hat* ne répondait guère à son objet, car on ne pouvait le comprendre sans une idée générale du védantisme qu'il était très-difficile, sinon impossible, de former d'après la traduction d'Anquetil.

En résumé, ce travail ne pouvait et ne devait en effet servir que plus tard aux savants qui, comme M. Weber, avaient acquis par leurs propres recherches sur les originaux une connaissance assez complète du sujet pour pouvoir suppléer utilement au défaut des textes non encore parvenus en Europe par la traduction qu'en offrait l'*Oupnek'hat*.

Voici un tableau des Upanishads traduites par Anquetil, où leur dénomination altérée est placée en regard du titre exact qu'elles portent dans les originaux sanskrits.

1 Tschehandouk	= Chândogya
2 Brehdarang	= Br̥had Âraṇyaka
3 Mitri	= Maitri
4 Mandek	= Muṇḍaka
5 Eischavasieh	= ĩcāvâsya
6 Sarb	= Sarva
7 Naraîn	= Nârâyaṇa
8 Tadiw	= Tadeva
9 Athrbsar	= Atharvaçiras
10 Hensnad	= Haṃsanâda
11 Antrteheh ou Sarbsar	= Sarvasâra
12 Kok'kenk	= Kaushitaki
13 Sataster	= Çvetâçvatara
14 Porsch	= Praçna
15 Dehian band	= Dhyânavindu
16 Maha Oupnek'hat	= Mahâ
17 Atma pra boudeh	= Âtmaprabodha
18 Kioul	= Kaivalya
19 Schat Roudri	= Çatarudriya
20 Djog Sank'ha	= Yogaçikshâ
21 Djogtat	= Yogatattva
22 Schiw Sanklap	= Çivasamkalpa
23 Athrb Sak'ha	= Atharvaçikshâ
24 Atma	= Âtma
25 Brahm Badia	= Brahmayidyâ
26 Anbrat Bandeh	= Amṛtavindu
27 Tidjbandeh	= Tejovindu
28 Karbheh	= Garbha
29 Djabal	= Jâbâla
30 Maha Naraîn	= Mahânârâyana
31 Mandouk	= Mâṇḍûkya
32 Schekl ou Pankl	= Çakalya (?)
33 Tschehourka	= Kshurikâ
34 Pram Hens	= Paramahansa
35 Arank	= Ârunika
36 Kin	= Kena
37 Kiouni	= Kâthaka
38 Anandbli	= Ânandavallî
39 Bharkbli	= Bhṛguvalli
40 Bark'heh soukt	= Purushasûkta
41 Djounka	= Cûlikâ
42 Amrat Lankoul	= Amṛtâlamkāra (?)

43 Anbrat nad	= Amṛtanāda
44 Baschkl	= Vāshkala
45 Tschhakli	= Chāgaleya (?)
46 Tark	= Tāraka
47 Ark'hi	= Ārsheya (?)
48 Pranou	= Praṇava
49 Schavank	= Caunaka (?)
50 Nersing' heh	= Nṛsinha-Tāpanīya.

Ce travail considérable et longtemps stérile fut suivi de très-près (1805) par la publication dans les *Asiatic Researches* de l'excellent *Essai sur les Védas* de Colebrooke. Dans cet exposé, d'une clarté et d'une exactitude admirables pour l'époque, le savant et sagace Anglais indiqua le titre de la plupart des Upanishads et traduisit quelques passages des plus importantes. Vingt ans plus tard, de 1823 à 1827, il publiait dans les *Transactions de la Société asiatique* de Londres ses résumés des systèmes philosophiques de l'Inde et en particulier du Vedānta qui sont restés jusqu'à la publication des *Sūtras* philosophiques dans la *Bibl. Indica* et les travaux de MM. Ballantyne, Barthélemy-Saint-Hilaire, etc. la source presque unique de tous les travaux de seconde main sur la philosophie de l'Inde, y compris le résumé si superficiel de M. Cousin dans son *Histoire de la Philosophie*.

Dans l'intervalle des travaux de Colebrooke, le brâhmane éclectique Ram Mohun Roy publia à partir de 1819 une traduction anglaise des Upanishads intitulées *Kāthaka*, *îçâ*, *Kena*, et *Muṇḍaka*. Mais comme l'a remarqué Eugène Burnouf (*Journal des Savants*, 1852), les préoccupations théologiques de l'auteur n'ont pas été sans exercer une influence fâcheuse sur l'exactitude de sa version.

L'impulsion donnée par Colebrooke aux études directes sur la philosophie de l'Inde se soutint en ce qui regarde les Upanishads et le védantisme par la publication de plusieurs travaux importants qui se succédèrent à de courts intervalles, à partir de 1832. C'est en cette année que parut le grand ouvrage de Windischmann le père sur la philosophie orientale, intitulé *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*. Il contenait, au milieu d'un fatras mystique de peu de valeur au point de vue de la science, de bonnes traductions par Windischmann le fils, de fragments tirés des Upanishads surtout de la *Chândogya*, mais aussi des suivantes : *Bṛh. âr.*, *Kāthaka*, *îçâ*, *Kena* et *Muṇḍaka*.

Ce livre fut suivi de près de *Sancara, sive de Theologumenis Vedanticorum* que Windischmann le fils publia à Bonn en 1833. Ce travail du jeune savant est resté pour ainsi dire classique. Tous les indianistes se sont accordés pour en louer l'excellente méthode, la précision et la clarté, comme pour reconnaître l'exactitude des renseignements et la prudence des conclusions de l'auteur. Comme le titre l'indique, l'objet de celui-ci était d'exposer la doctrine védantique en prenant pour base les travaux de Çaṅkara, ce qui ne l'empêcha pas de faire de nombreux emprunts aux Upanishads dont il essaya pour la première fois de déterminer l'époque par des arguments grammaticaux et historiques. On ne saurait se dissimuler pourtant qu'il nous apprend peu de chose sur l'origine et le développement de la doctrine. A cet égard, il ne fait guère que confirmer par quelques textes les données fournies déjà par Colebrooke. Mais n'oublions pas que trop de documents et de renseignements de toute nature faisaient défaut alors pour qu'il fût possible de jeter les bases d'une chronologie relative des Upanishads et de fonder sur ce travail préliminaire un tableau historique de l'évolution des idées du *vedānta*. Pour l'époque, on ne pouvait guère faire plus ni mieux que lui.

En même temps que paraissait ce savant et consciencieux travail, le baron d'Eckstein commençait, dans le *Journal asiatique*, une série de traductions d'Upanishads et d'études sur ces ouvrages conçues dans un esprit bien différent. La traduction française de l'*Aitareya Up.* suivie de remarques explicatives (*Journal asiatique*, 1833), des travaux du même genre sur la *Nṛsiṃha Up.* (*Journal asiatique*, années 1836-1837) et sur la *Kātha Up.* (3^{me} livraison du journal l'*Institut historique*, sans date) ont ce même caractère d'absence de méthode et de divagation érudite qui gâte la plupart des ouvrages dus à la plume de M. d'Eckstein. Très-versé dans tout ce qui touchait à la philologie orientale et connaissant bien le sanskrit, il traduisait avec exactitude; mais son intempérance d'imagination, son penchant à rapprocher les choses les plus étrangères, son peu de respect pour les faits acquis et son peu de goût pour les données précises ont fait de ses commentaires sur les Upanishads l'œuvre d'érudition la plus singulière et la plus stérile qu'on puisse imaginer. Certaines de ses vues sont peut-être exactes, mais elles se trouvent égarées dans un tel dédale de conceptions arbitraires, d'assertions sans fondement, de rapprochements injustifiables et d'idées jetées pêle-mêle, au hasard d'une science immense et d'une imagination trop vagabonde, que la peine

de les chercher et la difficulté de les rencontrer l'emportent sur le profit qu'on en peut attendre.

Nous avons encore à signaler pour cette même période de 1830 à 1840, la traduction en français de l'*îçâ* et de la *Kena Up.*, insérée par M. Pauthier dans son *Mémoire sur la Doctrine du Tao* et la traduction, aussi en français, des Upanishads intitulées *Kâthaka* et *Mundaka* par Poley. Plus tard, en 1844, le même savant publia le texte sanskrit et la traduction allemande des cinq Upanishads suivantes : *Bṛhad âraṇyaka*, *Kâthaka*, *îçâ*, *Kena* et *Mundaka*.

Le dernier travail important dont les Upanishads ont été l'objet en Europe est, indépendamment du savant résumé bibliographique que leur a consacré M. Weber dans son ouvrage intitulé *Academische Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte*, publié en 1852, la grande étude du même professeur parue sous le titre de *Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad* dans les volumes I, II et IX des *Indische Studien*. Dans cette analyse, M. Weber a utilisé la traduction d'Anquetil en en rapprochant tous les originaux publiés et les manuscrits dont il a pu avoir communication, pour dégager avec la vaste érudition et la méthode sévère qu'on retrouve dans toutes ses publications, les données philologiques, historiques, liturgiques et philosophiques contenues dans les Upanishads qu'on connaissait directement ou indirectement en Europe vers 1850. Ajoutons cependant que, si ce travail se recommande par les qualités qui distinguent en général les œuvres de l'éminent professeur, il est aussi comme la plupart d'entre elles peu accessible au commun des lecteurs, non-seulement à cause de la forme extérieure de l'exposition dont la concision est parfois presque algébrique, mais encore et surtout parce que les faits n'y sont pas groupés de manière à permettre une vue d'ensemble. M. Weber a exécuté une première opération, de beaucoup la plus ardue, mais qui en nécessite une seconde. Le minerais est extrait et séparé des matières hétérogènes avec une grande sûreté de main : il reste à le mettre en œuvre¹.

1. Parmi les travaux de M. Weber relatifs aux Upanishads, on peut encore citer son mémoire sur la *Râmatâpanîya Up.*, Berlin 1864, et son édition de la *Bṛh. âr. Up.*, comprise dans celle qu'il a donnée de la *Vâjasaneyya saṃhitâ* et du *Çatapatha brâhmana*, qui en dépend. Je signalerai en outre un bon travail de M. Nève (*Journal asiatique*, année 1866) sur Çankara et les doctrines védantiques.

J'ai encore à dire un mot des publications qui nous sont venues de l'Inde même dans ces vingt-cinq dernières années.

M. Röer, dans sa préface de l'édition des Upanishads dans la *Bibl. Indica*, fait mention d'une édition des *Kâtha, îçâ, Kena, Muṇḍaka, Māṇḍūkya, Praçna* et *Aitareya Up.* avec des extraits du commentaire de Çaṅkara, publiée par la *Tattvabodhinî Society* et des *Kâtha, îçâ, Kena, Muṇḍaka, Māṇḍūkya* et *Çvetâçvatara Up.* parues dans la *Tattvabodhinî Pattrikâ*. Les *Kâtha, îçâ, Kena, Māṇḍūkya Up.* et une partie de la *Muṇḍaka Up.* sont suivies dans cette dernière publication d'une traduction bengalie, tandis qu'une traduction anglaise accompagne les *Kâtha, Muṇḍaka, îçâ* et *Çvetâçvatara Up.* M. Röer ne donne pas la date de ces éditions peu connues en Europe : en tous cas elles sont antérieures à 1850.

C'est en 1849 que la Compagnie des Indes fit entreprendre, sous la direction de la Société asiatique du Bengale, la publication des Upanishads dans sa grande collection de la *Bibl. Indica*. Les premiers fascicules contenaient le texte de la *Brh. âr. Up.* avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ânanda Giri, édité par M. Röer. En 1850, et par les soins du même éditeur, parurent les textes, avec commentaires de Çaṅkara et gloses d'Ânanda Giri (excepté pour la *Çvetâçv. Up.*), des *Chândogyâ, îçâ, Kena, Kâtha, Praçna, Muṇḍa, Māṇḍūkya, Taittirîya, Aitareya* et *Çvetâçvatara Up.* Trois ans après, M. Röer donna, dans la même collection, la traduction anglaise, avec des fragments des commentaires de Çaṅkara, des *Taittirîya, Aitareya, Çvetâçvatara, Kena, îçâ, Kâtha, Praçna, Muṇḍaka* et *Māṇḍūkya Up.*, suivies en 1856 de celle de la *Brh. âr. Up.* et des commentaires de Çaṅkara sur le premier chapitre par le même savant, auquel le mauvais état de sa santé ne permit pas de continuer la laborieuse entreprise qu'il avait si bien commencée. Sa tâche fut reprise d'abord par M. Cowell qui donna en 1861 le texte de la *Kaushîtaki-Brâhmaṇa Up.* avec le commentaire de Çaṅkara, et l'année suivante celui de la *Maitrî Up.* avec le commentaire de Râmatîrtha; les deux ouvrages étaient suivis de la traduction anglaise. La même année (1862), le pandit Râjendralâla Mitra publiait une traduction anglaise de la *Chândogyâ Up.*

Enfin, après un intervalle de dix ans, un autre pandit, Râma-maya Tarkaratna, professeur de rhétorique au collège sanskrit de Calcutta, reprenait dans la *Bibl. Ind.* la publication des Upanishads par les suivantes : *Çiras, Garbha, Nâdarîndu,*

Brahmarindu, Amṛtavindu, Dhyānavindu, Tejovindu, Yogaçikshā, Yogatattva, Saṁnyāsa, Āruṇīya, suivies du commentaire de Nārāyaṇa et dépendant toutes de l'Atharva-Veda.

Il y a lieu d'espérer que l'entreprise n'en restera pas là et que dans un prochain avenir nous posséderons le texte de la plupart des Upanishads qui nous manquent encore, bien que, répétons-le, tout ce qui reste à paraître soit très-vraisemblablement et à peu d'exceptions près d'intérêt secondaire.

Quant au jugement à porter sur la valeur de ces travaux, on peut dire en général que les textes publiés dans la *Bibl. Ind.* sont très-corrects; les traductions offriraient peut-être plus de prise à la critique. On pourrait reprocher à celles de M. Röer, tout en en reconnaissant l'exactitude et la précision, un attachement peut-être exagéré aux explications adoptées par Çaṅkara. Celles de M. Cowell laissent encore moins à désirer à tout égard. Mais je dois faire mes réserves en ce qui regarde la traduction de la *Chând. Up.* de Rājendralāla Mitra. Il m'est arrivé assez souvent d'être en désaccord avec lui. Comme j'ai eu soin le plus souvent, quand cette divergence s'est produite, de mettre son interprétation en regard de la mienne, le lecteur se trouvera en mesure de décider entre les deux.

§ 6.

Remarques bibliographiques spéciales sur les Upanishads mises à contribution pour ce travail.

1^o *Bṛhad āraṇyaka Upanishad.*

Cette Upanishad forme les six derniers *adhyāyas* du Brâhmaṇa du Yajus blanc ou *Çatapatha Brâhmaṇa*. Ces six *adhyāyas* correspondent à trois *kāṇḍas* portant chacun un titre spécial et terminés par un *vaṇça*, ou liste de maîtres remontant jusqu'à Brahma.

Le premier *kāṇḍa*, qui comprend les deux premiers *adhyāyas*, s'appelle le *Madhukāṇḍa*.

Le deuxième *kāṇḍa* (*adhyāyas* 3 et 4) est le *Yājñavalkya-Kāṇḍa*.

Le troisième *kāṇḍa* (*adhyāyas* 5 et 6) est le *Khilakāṇḍa*. Le tout est en prose à l'exception de quelques *çlokas* cités dans le troisième *kāṇḍa*.

M. Weber remarque, avec raison selon moi, que ces différentes parties paraissent se suivre par ordre chronologique et que, par conséquent, les dernières sont les moins anciennes.

Le *Çatapatha Brâhmaṇa*, qui est conservé, comme le *Yajus blanc* lui-même dont il dépend, dans une double recension, celle des *Mādhyandinas* et celle des *Kānvas*, a été commenté pour la première fois par Harisvâmin et Sâyaṇa, dont les commentaires n'existent jusqu'ici qu'en fragments. La *Brh. âr. Up.* a été expliquée par Driveda Ganga de Guzerat et d'autre part dans l'école des *Kānvas* par Çaṅkara, au commentaire duquel se sont rattachés un grand nombre d'autres ouvrages de ses disciples. M. Weber, à qui j'emprunte ces renseignements¹, l'a publié avec des extraits des commentaires qui s'y rapportent. La *Brh. âr. Up.* de l'école des *Kānvas* a été aussi éditée et en partie traduite par Poley et, en 1849, par Rœer, avec le commentaire de Çaṅkara, la glose d'Ānanda Giri et une traduction anglaise comprenant le commentaire de Çaṅkara, mais pour le premier adhyâya seulement, dans les n^{os} 27, 38 et 135 de la *Bibl. Indica*. Cette dernière édition, dont le texte forme les n^{os} 5 à 9, 10 à 12, 14, 16 et 18 de la *Bibliotheca Indica* est celle dont je me suis servi pour ce travail. Notons enfin que la *Brh. âr. Up.* est la deuxième de celles qu'Anquetil Duperron a traduites du persan. L'original persan avait été rédigé d'après la recension des *Kānvas* et présente quelques lacunes; les *vaṇças*, par exemple, y font défaut.

2^o *Chândogya Up.*

La *Chând. Up.* comprend les huit derniers *adhyâyas* du *Chândogya Brâhmaṇa* du *Sâma-Veda*. Ce Brâhm. se compose lui-même de dix *adhyâyas* dont les deux premiers ne sont pas encore connus; les autres forment l'*Upanishad* qui se subdivise en 154 *kaṇḍikâs* en prose.

Plusieurs légendes et fragments de la *Chând. Up.* ont été traduits par Windischmann le fils et insérés soit dans son ouvrage intitulé *Sancara*, soit dans celui de son père, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*².

Le texte complet de la *Chând. Up.* a été publié avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ānanda Giri, en 1850, dans

1. *Hist. litt. ind.* trad. Sadous, p. 243. — Burnouf, dans son *Comm. sur le Yajna*, a publié aussi quelques fragments du texte de la *Brh. âr. Up.* suivis de la traduction française.

2. Cet ouvrage comprend aussi plusieurs morceaux de la *Brh. âr. Up.* également traduits par Windischmann le fils.

la *Bibl. Indica*, n^{os} 14. 15. 17. 20. 23 et 25, par M. Röer. C'est à cette édition que sont empruntés tous les passages que je cite dans le cours de ce travail.

La traduction anglaise de cette Upanishad par Râjendralâla Mitra a paru aussi dans la *Bibl. Ind.*, dont elle forme les n^{os} 78 et 181.

La *Chând. Up.* est la première du recueil traduit par Anquetil; mais la traduction présente plusieurs lacunes indiquées en détail par Windischmann (*Sancara*, préface, p. xv) et rappelées par M. Weber (*Ind. Stud.*, I, p. 254).

3^e *Kaushâtaki Up.*

Cette Upanishad, en prose comme les précédentes, est appelée *Kaushâtaki Brâhmaṇa*¹ *Up.* par Çaṅkara; d'après M. Weber (*Hist. litt. ind.*, trad. Sadous, p. 119), elle forme le troisième et dernier livre du *Kaushâtakâraṇyaka* dépendant du *rg-Veda*.

Les questions bibliographiques que soulève la *Kaush. Up.* ne sont pas toutes d'une solution facile. Poley, dans sa traduction des *Essais sur les Vedas* de Colebrooke, ayant avancé que le *Kaushâtaki Brâhmaṇa* se compose de neuf adhyâyas dont le premier, le septième, le huitième et le neuvième forment la *Kaush. Up.*, M. Weber, dans son *Hist. de la litt. ind.*, demande sur quoi est fondée cette assertion que rien à sa connaissance ne semble justifier. Un manuscrit de la *Kaush. Up.* appartenant à l'*Asiatic Society* expliquerait, en partie du moins, d'après M. Cowell, le fait avancé par Poley et dont s'étonne M. Weber; le manuscrit en question désigne les quatre adhyâyas de cette Upanishad comme les sixième, septième, huitième et neuvième d'un *âraṇyaka*; il s'agit sans doute du *Kaushâtaki âr.* connu de M. Weber, mais soumis à une autre division. Quoi qu'il en soit, M. Cowell, qui a publié pour la première fois le texte et la traduction anglaise de la *Kaush. Up.* (*Bibl. Ind.*, n^{os} 19 et 20 de la nouvelle série, Calcutta 1861), a remarqué par là comparaison des manuscrits assez nombreux qu'il a eus à sa disposition, qu'il existe deux recensions du texte de cette Upanishad. Il a choisi pour son édition celle qui lui a paru sur d'assez fortes raisons constituer une véritable *çâkhâ*, en ayant soin d'ajouter en note les variantes les plus importantes de l'autre recension dont le commentateur a paru tenir compte.

1. Qu'il ne faut pas en tous cas confondre avec le *Kaushâtaki* (ou *Çâṅkhâgana*) *Brâhmaṇa* du *Rg-Veda*.

Cette Upanishad est la douzième (Kohenk) de celles traduites du persan par Anquetil.

Rappelons aussi que le quatrième adhyâyâ est une autre recension du dialogue de Gârgya et d'Ajâtaçatru (*Bṛh. âr. Up.* 2. 1. 1-20).

4° *Taittirîya Up.*

La *Taittirîya Up.* est formée des septième, huitième et neuvième livres du *Taittirîya âraṇyaka* du *Yajus noir*. Cet *âraṇyaka* compte dix livres, dont les six premiers sont liturgiques et le dernier se confond avec une Upanishad qu'on rattache aussi à l'*Atharva-veda*, la *Yājñikî* ou *Nârāyaṇîyâ Up.*

La *Taitt. Up.* proprement dite se divise en trois parties en prose, appelées *vallîs*, considérées quelquefois comme formant chacune une Upanishad distincte.

La première est appelée *Samhitâ Up.*¹ ou *Çikshâvallî*, en raison des spéculations grammaticales auxquelles le début de cette partie est consacré.

La seconde partie est l'*ânandavallî* et la troisième la *Bhṛguvallî*; elles constituent ensemble la *Vârūṇî Up.*

Ces deux dernières parties sont comprises dans les Upanishads traduites par Anquetil, qui les considère comme deux Upanishads distinctes, à savoir *Anandbli* (la 38^{me} du recueil) = *ânandavallî* et *Bharkbli* (la 39^{me}) = *Bhṛguvallî*.

L'unique édition du texte de cette Upanishad avec le commentaire de Çaikara et la glose d'Ânanda Giri donnée jusqu'ici est celle de M. Rœr dans la *Bibl. ind.* (n° 22, Calcutta 1850), suivie d'une traduction anglaise (*Bibl. ind.*, n°s 41 et 50).

5° *Aitareya Up.*

Cette Upanishad, telle que M. Rœr l'a éditée dans la *Bibl. ind.* (n°s 22, 23 et 34) avec le commentaire de Çaikara et la glose d'Ânanda Giri (la traduction anglaise par le même est contenue dans les n°s 41 et 50 de la même collection) comprend les quatrième, cinquième et sixième adhyâyas des sept qui composent le deuxième livre de l'*Aitareya âraṇyaka* du *ṛgveda*. D'après M. Weber (*Hist. litt. ind., trad. Sadous*, p. 116 et 117) « le second et le troisième forment une Upanishad à eux seuls, et une nouvelle subdivision a lieu ici; elle consiste en ce que les quatre dernières sections du second livre, dont le contenu

1. Dans le sens de leçon ou division d'un ouvrage, comme plus bas *Vârūṇî Up.*

est spécialement en harmonie avec la doctrine du système vedânta passent par excellence pour les *Aitareya Upanishads*. »

Toutefois, la dernière de ces sections, c'est-à-dire le septième adhyâya du deuxième livre de l'*Aitareya âraṇyaka*, n'ayant pas été commentée par Çaṅkara qui la considère comme se rapportant à l'*âraṇyaka*, et non pas à l'*Upanishad*, n'est pas compris, pour ce motif sans doute, dans l'édition de M. Röer dont j'ai fait usage ici.

Les quatre adhyâyas en question ont été traduits par Colebrooke (*Misc. Ess.*, I, 47-53) et Windischmann le père les a introduits, d'après la traduction Colebrooke, dans son ouvrage déjà cité (*Die Phil. in Fortg.*, p. 1585-91). De plus, une analyse en a été donnée par le baron d'Eckstein, dans le *Journal Asiat.*, 1833, tomes XI et XII.

Les sept adhyâyas qui forment le deuxième livre de l'*Ait. âr.* font partie du recueil d'Anquetil; ils y constituent la 11^{me} Upanishad intitulée *Sarbsar* = *Sarvasâra*.

6^o îçâ Up.

Cette très-courte Upanishad (18 vers) qui est désignée par le mot initial du premier vers, fait partie de la *Vâjasaneyi-Saṃhitâ*, ou du *Yajur-veda blanc* dont elle forme le 40^{me} adhyâya. Comme Upanishad, Çaṅkara l'a commentée sur la recension des Kaṇvas et elle a été publiée avec ce commentaire et la glose d'Ânanda Giri par M. Röer, dans le n^o 24 de la *Bibl. ind.*; ce savant l'a traduite aussi en anglais (n^{os} 41 et 50 de la même collection).

Elle est une de celles qui ont été publiées et traduites le plus souvent; par exemple, par Ram Mohun Roy, puis par Poley qui l'a traduite en français, ainsi que Pauthier.

Elle est la cinquième de celles d'Anquetil.

7^o Kena Up.

La *Kena Up.* est comme la précédente désignée par le premier mot du texte. D'après Çaṅkara et Ânanda Giri elle serait le neuvième adhyâya d'un Brâhmaṇa du *Sâma-veda*, le *Talavakâra*, dont le reste est perdu ou est resté inconnu jusqu'ici. Elle a été considérée aussi comme se rattachant à l'*Atharva*, probablement, d'après M. Weber, parce que la mention qu'elle fait d'Umâ Haimavatî semblait lui donner un caractère civaïte. En tous cas, la leçon donnée par l'école de l'*Atharva* diffère très-peu de celle du *Sâma-veda*.

Elle se compose de quatre kâṇḍas comprenant ensemble trente-quatre vers.

Le texte de la *Kena Up.* comme celui de l'*îçâ Up.* a été souvent publié et traduit.

Ram Mohun Roy en a publié le texte avec le commentaire de Çaikara, d'après l'école du *Sâma-veda*, avec une traduction anglaise. Poley en a donné une édition d'après la précédente. De même, Pauthier en a publié le texte et la traduction française sur laquelle a été faite une traduction allemande qui a paru dans le *Magazin für die Litteratur des Auslandes*, 1833, n° 63. Enfin, M. Röer en a fait paraître à son tour le texte avec le commentaire de Çaikara, la glose d'Ânanda Giri et une traduction anglaise dans la *Bibl. indica*, aux n°s cités ci-dessus.

Elle fait partie sous le nom de *Kin*, du recueil d'Anquetil, dont elle est la 36^{me} Upanishad; la traduction d'Anquetil suppose le texte de l'école de l'*Atharva-veda*.

8° *Kâtha Up.* ou *Kâthaka Up.*

Quoique attribuée par différents manuscrits au *Yajur-veda*, cette Upanishad, de l'avis de M. Weber, dépend exclusivement, du moins eu égard au texte connu jusqu'ici, de l'*Atharva-veda*. La légende sur laquelle elle repose se trouvant sous sa première forme dans le *Taittirîya Brâh.*, c'est sans doute cette circonstance qui a fait rattacher l'Upanishad elle-même au *Yajur*. Dans l'édition de M. Röer, avec le commentaire de Çaikara et la glose d'Ânanda Giri (*Bibl. ind.*, n°s 24, 26, 28-31, et pour la traduction, n°s 41 et 50), elle est divisée en deux adhyâyas comprenant six *vallîs*, ce qui l'a fait souvent désigner sous le nom de *Kâthavallî*. Antérieurement, elle avait été déjà publiée et traduite par Ram Mohun Roy en anglais, par Poley et Windischmann en allemand et par le baron d'Eckstein en français.

Elle est la 37^{me} de l'*Oupnek'hat* d'Anquetil, où elle porte le nom de *Kiouni*.

9° *Praçna Up.*

La *Praçna Up.* ainsi nommée, parce qu'elle est divisée en six *praçnas*¹, ou questions védantiques posées par six maîtres différents au sage Pippalâda, et auxquelles celui-ci répond, dépend de l'*Atharva-veda* et faisait peut-être partie, si l'on s'en rapporte à l'indication d'un manuscrit d'un *Pippalâda Brâhmaṇa* se rattachant à ce veda. Elle est en prose.

Quoique M. Weber dise qu'elle a été souvent éditée et traduite sans indiquer par qui, M. Röer, dans la préface de son édition,

1. Du moins dans l'édition de la *Bibl. ind.*; M. Weber (*Ind. Stud.*, 1, p. 439) signale une autre division en adhyâyas et en *kandikâs*.

avec le commentaire de Çaikara et la glose d'Ânanda Giri (*Bibl. ind.*, n^{os} 24, 26, 28-31, et traduction, n^{os} 41 et 50) ne cite d'édition antérieure à la sienne que celles de la *Tattvabodhinî Society* et de la *Tattvabodhinî Pattrikâ* qui l'ont publiée avec les *Kâthâ*, *îçâ*, *Kena*, *Munḍaka Mândûkya* et *Çvetâçvatara Up.* et des fragments du commentaire de Çaikara. Windischmann le fils en a donné aussi des passages dans son ouvrage intitulé *Sancara*.

Elle est la 14^{me} de l'*Oupnek'hat*, d'Anquetil, où elle porte le nom de *Porsch*.

10° *Munḍaka Up.*

Cette Upanishad tire son titre, d'après M. Weber, de la racine *munḍ*, raser, parce qu'elle est destinée à détruire, à *raser* l'*avidyâ* ou l'ignorance.

Elle dépend de l'*Atharva-veda* et est, pour la plus grande partie, écrite en vers. Elle se divise en trois parties appelées *munḍakas*, subdivisées chacune à leur tour en deux *khandas*.

Indépendamment de l'édition et de la traduction de M. Röer (*Bibl. ind.*, aux n^{os} déjà cités), elle a été éditée par Ram Mohun Roy et Poley; le premier l'a traduite en anglais et le second en français. Windischmann le fils en a publié, d'après l'édition de Poley, divers fragments, soit dans *Sancara*, soit dans l'ouvrage de son père *Die Phil. in Fort.* Elle a été publiée aussi dans l'Inde par la *Tattvabodhinî Society* et a paru également dans la *Tattvabodhinî Pattrikâ*.

Elle est la 4^{me} de l'*Oupnek'hat*, où elle est désignée sous le nom de *Mandek*.

11° *Mândûkya Up.*

Le titre de cette Upanishad, dépendant de l'*Atharva-veda*, que Râmakṛshnâtîrtha dans son commentaire sur le *Vedânta sûra* appelle aussi *Mândavya*, paraît dérivé (voir la savante discussion de M. Weber, *Ind. Stud.*, II, p. 104 et *seqq.*) du nom d'une des Çâkhâs du *ṛg* ou du *Yajur-veda*.

Le texte de la *Mând. Up.* présente une particularité très-remarquable. Il se compose de quatre petites parties en prose intitulées *upanishads*, entre lesquelles sont intercalées des *çlokas*, portant pour titre dans l'édition de la *Bibl. indica*, par M. Röer (aux n^{os} indiqués pour le texte, qui est suivi de commentaires et de la traduction) *Gauḍapâdâcâryakṛtâitadupanishadarthâvishkaraṇarûpaçlokâvatâraṇam*, c'est-à-dire, « Suite (série, développement) des çlokas composés par Gauḍa-

pâda¹ âcârya pour l'explication du sens de cette Upanishad. » Viennent ensuite cent çloka intitulés *Gauḍapâdîyakârikâyâ vaitathyâkhyam dvitîyam prakaraṇam*, c'est-à-dire « Deuxième partie de l'explication de Gauḍapâda, appelée l'erreur. »

L'Upanishad, ainsi que les deux parties explicatives de Gauḍapâda ont été commentées par Çaṅkara qui était le disciple de Govinda, disciple lui-même de Gauḍapâda, et comme d'habitude le commentaire de Çaṅkara est accompagné de la glose d'Ânanda Giri. Antérieurement à l'édition de la *Bibl. ind.*, la *Māṇḍ. Up.* n'a été publiée que par la *Tattvabodhinî Society* et dans la *Tattvabodhinî Pātrikā*. Elle est la 31^{me} de celles qu'a traduites Anquetil, dans le recueil duquel elle porte le nom de *Man-douk*. Il est à remarquer que la traduction d'Anquetil ne comprend que l'Upanishad proprement dite, et non le commentaire de Gauḍapâda.

12° *Çvetâçvatara Up.*

Le titre de cette Upanishad dérive du sage (*vidvân*) Çvetâçvatara à qui elle est attribuée dans l'Upanishad même, 6, 21. Ainsi que le remarque M. Weber, la seule raison pour laquelle les manuscrits la rattachent au *Yajur-veda noir* est que des passages assez nombreux de ce veda s'y trouvent cités. Mais en réalité elle fait partie du cycle des Upanishads de l'*Atharva-vedu* et n'est pas même à beaucoup près l'une des plus anciennes.

Elle est en vers et divisée en six adhyâyas.

D'après les manuscrits, elle a été commentée par Çaṅkara, mais, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, il est douteux que le commentaire donné sous son nom soit réellement de lui.

Elle a été publiée par la *Tattvabodhinî Society* et dans la *Tattvabodhinî Pātrikā*; puis, par M. Röer, avec le commentaire de Çaṅkara et une traduction anglaise, dans la *Bibl. ind.* (aux n^{os} cités plus haut).

Elle est la 13^{me} de l'*Oupnek'hat* d'Anquetil, où elle est appelée *Sataster*.

13° *Maitrâyaṇa Up.*, d'après M. Weber;

Maitri ou *Maitrâyaṇîya Up.*, d'après M. Cowell.

Selon M. Weber, c'est abusivement, comme pour la *Çvetâçv. Up.* que la *Maitrây. Up.* est rapportée au *Yajur-veda noir*. Elle appartient en effet pour le style et pour les idées aux Upanishads yogistes de l'*Atharva*. Cependant, d'après Râmatîrtha, qui l'a

1. Voir au paragraphe 4 ce qu'on sait de ce maître.

commentée, elle aurait formé, avec une partie concernant le rituel (Karma kâṇḍa) divisée en quatre livres, mais actuellement inconnue, un Brāhmaṇa du *Yajur-veda* qui se serait trouvé avoir une forme analogue à celle du *Çatapatha Brāhmaṇa* suivi de la *Bṛh. âr. Up.* Mais, même en admettant l'exactitude de ce renseignement, il n'en reste pas moins certain que cette Upanishad, surtout dans ses derniers chapitres, est très-peu ancienne.

Dans l'unique édition donnée jusqu'ici (*Bibl. ind.*, nouvelle série, n° 35, Calcutta, 1862, texte sanscrit et traduction anglaise, par M. Cowell, avec le commentaire de Rāmatîrtha), la *Maitrây. Up.* se divise en sept *prapâṭhakas* de longueur fort inégale. La plus grande partie est en prose, mais les citations de passages en vers sont nombreuses et parfois assez longues. D'après le commentateur, le 6^{me} et le 7^{me} *prapâṭhakas* étaient considérés comme un *khila* ou un supplément, et, à la vérité, ils ont un caractère beaucoup plus moderne encore que le reste de l'ouvrage.

Cette Upanishad est la troisième de l'*Oupnek'hat* d'Anquetil qui l'appelle *Mitri*.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

Avant d'entrer dans l'examen proprement dit de la doctrine contenue dans les principales Upanishads, il n'est pas hors de propos, ce me semble, de mettre en relief certains faits que révèlent ces ouvrages et qui peuvent jeter quelque lumière sur les origines des idées dont nous nous occupons et sur leur relation avec le système religieux à côté duquel elles ont pris naissance et vécu. Je consacrerai donc un petit nombre de pages à étudier les points suivants d'après les renseignements fournis par les Upanishads mêmes :

1° Influence exercée par les *kshatriyas* sur le développement primitif de la doctrine de l'*âtman*.

2° Antagonisme entre la science nouvelle ou les spéculations philosophiques et la science ancienne ou le formulaire, la liturgie et l'exégèse védiques.

3° Points de vue divers sous lesquels le sacrifice est envisagé dans les Upanishads.

§ I.

A priori, il est très-vraisemblable que dans l'Inde les spéculations philosophiques n'ont pas pris naissance dans la caste sacerdotale ou du moins qu'elles n'ont pas dû, dès le principe, y rencontrer beaucoup de faveur.

Quand un système religieux est fondé comme l'était le brahmanisme vers la fin de l'époque védique, et surtout que ce sys-

tème comprend un ensemble de rites dont la science et la pratique sont l'apanage d'une classe qui en fait en quelque sorte son métier et sa propriété héréditaires, les prêtres dont se compose cette classe ont un intérêt de premier ordre à se constituer les gardiens vigilants et perpétuels de l'orthodoxie. C'est ainsi qu'en Judée la doctrine du Christ trouva parmi les prêtres et les docteurs de la loi ses adversaires les plus acharnés et les plus persévérants. Et sans sortir de l'Inde nous avons dans le buddhisme, dont le fondateur Çākya-Muni était issu de la caste des kshatriyas¹, l'exemple d'une religion ou d'une philosophie nouvelle naissant en dehors de la caste sacerdotale avec laquelle elle ne tarda guère à entrer en hostilité ouverte. La doctrine des Upanishads d'où sortirent les systèmes de philosophie orthodoxes et plus spécialement le vedantisme, n'entra jamais en lutte déclarée, du moins à en juger par les documents que nous possédons, avec le brâhmanisme primitif. Mais si celui-ci l'incorpora de bonne heure à son système et aima mieux l'adopter que la combattre, il n'en est pas moins présumable qu'il n'en fut, au début, ni l'initiateur ni le promoteur. Ce n'est pas là du reste une présomption, basée sur de simples analogies. Les Upanishads anciennes nous fournissent sur le rôle prépondérant rempli par les kshatriyas dans la propagation de la doctrine de l'âtman, des indications trop explicites, pour qu'il soit possible de ne pas les prendre en considération sérieuse et de ne pas y voir volontiers un mouvement d'idées inauguré sans les brâhmanes et peut-être malgré eux.

Je vais rapporter les différents textes qui autorisent ces conjectures, en faisant remarquer qu'ils sont d'autant plus probants et que leur authenticité est d'autant moins attaquable que les brâhmanes avaient tout intérêt à les supprimer, si la chose avait été possible, quand ils eurent admis, et rattaché aux Vedas, la philosophie nouvelle.

Contrairement à ce qui est dit dans de très nombreux passages de la *çruti* et de la *smṛti* dont plusieurs ont été relevés dans le volume I des *Sanskrit Texts* de M. Muir, la prééminence du

1. Voir Burnouf (*Introd. à l'hist. du Bud.*, p. 152). S'il ne faut voir dans l'origine attribuée au buddhisme, comme M. Sénart cherche à l'établir dans le *Journal Asiatique*, n° d'août et septembre 1873, que l'application d'une légende mythologique, il n'en reste pas moins acquis qu'à l'époque où cette tradition s'est formée il n'avait pas paru possible de considérer le Buddha comme un brâhmane, ce qui revient au même pour l'analogie que j'ai en vue.

kshatriya semble énoncée, *Brhad âraṇyaka Up.* 1. 4. 11.

Brahma vâ idam agra âśîd ekam eva tad ekaṃ san na vyabhavat tac chreyorûpam atyasṛjata kshatram yâny etâni devatrâ kshatrâṇîndro varunaḥ sono rudraḥ parjanya yamo mṛtyurîçâna iti tasmât kshatrât param nâsti tasmâd brâhmanah kshatriyam adhastâd upâste râjasûye kshatra eva tad yaço dadhâti saishâ kshatrasya yonir yad brahma tasmâd yadyapi râjâ paramatâm gacchati brahmaivântata upaniçrayati svâm yoniṃ ya u enaṃ hinasti svâm sa yoniṃ ṛcchati sa pâpîyân bhavati yathâ çreyâṃsam him-sitvâ.

« Au commencement, Brahma était cet (univers) ; il était seul. Etant seul, il n'était pas développé (multiplié). Il créa le *kshatra* de forme excellente (la caste des kshatriyas¹), à savoir ceux qui sont kshatriyas parmi les dieux : Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛtyu et îçâna. *C'est pour cela que rien n'est supérieur au kshatra ; c'est pour cela que le brâhmane se place pour faire ses adorations au-dessous du kshatriya dans la cérémonie du Râjasûya (sacre royal)*². Il donne donc la gloire au *kshatra*. Le *brahma* (la caste des brâhmanes) est la matrice du *kshatra*. Donc, quoique le roi (c'est-à-dire, le kshatriya) obtienne le rang suprême, il finit par prendre son refuge dans le *brahma* qui est sa matrice. Celui qui lui nuit (au *brahma*), détruit sa propre matrice. Celui-là est un grand coupable comme celui qui porte préjudice à qui vaut mieux que lui (ou, à qui lui est supérieur). »

On peut objecter qu'ici même les brâhmanes, tout en faisant des concessions apparentes, se sont réservé la suprématie en subordonnant les kshatriyas au *brahma* considéré comme le prototype du brâhmanisme, de même que le *kshatra*, ou la domination temporelle personnifiée, est le prototype de la caste royale et guerrière ; mais le passage suivant tiré de la *Chând. Up.* (5, 3. 1-7) est de nature à ne laisser aucun doute sur la prétention plus ou moins fondée qu'avaient les kshatriyas à une certaine époque d'être les initiateurs spéciaux de la science de l'âtman.

Çvetaketur hârîṇeyah pañcâlânâm samitim eyâya taṃ ha pravâhaṇo jaibaliṛ uvâca kumârânu tvâçishat pitâ ityanu hi bhagava iti.

Vettha yad ito' dhiprajâḥ prayantîti na bhagava iti vettha

1. *Kṣhâtra*.

2. *Comp. Aitar. Brâh.*, 7, 4, 20.

yathâ punar âvartanta iti na bhagava iti vettha pathor devayânasya pitryânasya ca vyâvartana iti na bhagava iti.

Vettha yathâsau loko na sampûryata iti na bhagava iti vettha yathâ pañcamyâm âhutâv âpah purushavacaso bhavantîti naiva bhagava iti.

Atha nu kim anuṣishto'vocathâ yo hîmâni na vidyât katham so'nuṣishto bravîtetî sa hâyastah pitur ardham eyâya tam hovâcânanuṣishya vâva kila mâ bhagavân abravîd anu tvâcisham iti.

Pañca mâ râjanyabandhuḥ praçnân aprâkshît teshâm naikam ca nâçakam vivaktum iti sa hovâca yathâ mâ tvam tadaitân avado yathâham eshâm naikam ca na veda yady aham imân avadishyam katham te nâvakshyam iti.

Sa ha gautamo râjño'rdham eyâya tasmai ha prâptâyâr-hâmçakâra sa ha prâtaḥ sabhâga udeyâya tam hovâca mânushasya bhagavan gautama vittasya varam vîñîthâ iti sa hovâca tavaiva râjan mânusham viltam yâm eva kumârasyânte vâcam abhâshathâs tam eva me brûhîti.

Sa ha kṛcchrî babhûva tam ha cîram casety âjñâpayâmçakâra tam hovâca yathâ mâ tvam gautamâvado yatheyam na prâk tvattaḥ purâ vidyâ brâhmaṇân gacchati tasmâd u sarveshu lokeshu kshatrasyaiva praçâsanam abhûd iti.

« Çvetaketu ârûṇeya¹ vint à l'assemblée des Pañcâlas². Pravâhana Jaibali³ lui dit : « Jeune homme, ton père t'a-t-il instruit ? » « Oui, vénérable », répondit-il.

(Jaibali reprit) : « Sais-tu où vont les hommes quand ils quittent cette terre, au moment de la mort ? » « Non, vénérable » (répondit Ârûṇeya). — « Sais-tu comment ils y reviennent ? » — « Non, vénérable. » — « Connais-tu la séparation des deux voies, — celle qui conduit aux dieux et celle qui mène au pitris ? » « Non, vénérable. »

— « Sais-tu comment il se fait que ce monde-là (celui des

1. Maître célèbre de la période des Brâhmanas; il était fils d'Uddâlaka Aruni. Son nom désigne chez les buddhistes Çâkyamuni à l'une de ses premières naissances.

2. Nom d'une famille de kshatriyas qui s'appliqua aussi à la contrée qu'ils habitaient, située dans la partie orientale de l'Inde.

3. Roi des Pañcâlas, contemporain de Janaka. Nous le retrouvons, *Chând. Up.*, 1, 8 et 9, enseignant, quoique non brâhmane, aux deux brâhmanes Çilaka Çâlâvatya et Caikitâyana Dâlbbhya, la nature de l'Udgitha et du Sâmân.

pitris d'après Çank.) ne soit jamais rempli? » — « Non, vénérable. » — « Sais-tu comment après la cinquième oblation les eaux reçoivent le nom de *Purusha*? » — « Non, vénérable. » — « Comment as-tu donc pu me dire que tu as été instruit? Comment celui qui ignore ces choses-là pourrait-il se dire instruit? » — Ârûneya vint tout affligé chez son père et lui dit : « O vénérable, tu ne m'as pas instruit et pourtant tu dis que tu l'as fait. »

« Ce méchant roi (ou kshatriya) m'a posé cinq questions et je n'ai pu répondre à aucune d'elles. » (Son père) lui dit : « J'ignore comment répondre à une seule des questions que tu m'indiques. Si je l'avais su, comment ne te l'aurais-je pas enseigné? »

Le descendant de Gotama (le père) s'en alla chez le roi (Jai-bali). A son arrivée le roi remplit à son égard les devoirs de l'hospitalité. Le matin, le descendant de Gotama, entouré de marques de respect¹, vint auprès du roi qui lui dit : « Fais ton choix, ô vénérable descendant de Gotama, parmi les richesses temporelles. » Il répondit : « Garde pour toi, ô roi, la richesse temporelle; mais répète-moi la parole² que tu as dite devant mon jeune fils. »

Le roi fut contrarié et lui donna cet ordre : « Reste (ici) quelque temps. Il lui dit (encore) : « De même que tu m'as interrogé, descendant de Gotama, je céderai à ton désir en te révélant la science que tu veux connaître³ (et je te dirai) que, antérieurement à toi, cette science n'a *pas été communiquée aux brâhmanes et que le kshatriya seul l'a enseignée dans tous les mondes.* »

La *Bṛh. âr. Up.* 6. 2. 1-8 contient un passage parallèle où la même anecdote est racontée dans des termes à peu près identiques. Voici le verset, 6. 2. 8. qui correspond au plus important de la *Chând. Up.*, c'est-à-dire à 5. 3. 7.

Sa hovâca tathâ nas tvaṃ gautama mâparâdhâs tava ca pitâmuhâ yatheyam vidyetaḥ pûrvaṃ na kasmînçca na brâhmaṇa uvâsa tâṃ tv ahaṃ tubhyaṃ vakshyâmi ko hi tvaivaṃ bruvantam arhati pratyâkhyâtum iti.

1. Çank. commente *sabhâga*, qu'il fait venir de *sa* plus *bhâga*, par *pūjya-mâna*. Il propose aussi une autre interprétation en décomposant *sabhâga* en *sabhâ* plus *ga*. Râjendralâla Mitra traduit, selon cette seconde interprétation : « he appeared in the kings' court. »

2. Çank. commente *vâcam* par *pancapraṣṇalakṣaṇâm* « consistant en cinq questions. »

3. C'est ainsi qu'explique Çank.

« Il (Pravāhaṇa Jaibali) lui dit : « Ne me fais pas un crime, ô descendant de Gotama, (de t'avoir offert des biens matériels) de même que tes ancêtres (n'en ont pas fait un crime aux miens). (Tu sais) *que jusqu'ici cette science n'a été possédée par aucun brâhmane*. Cependant je te l'enseignerai. Est-il, en effet, quelqu'un qui puisse refuser cet enseignement à un homme s'exprimant comme toi ? »

Non-seulement Çaikara commente sans sourciller, et exclusivement au point de vue grammatical, un passage dont le sens devait lui paraître si extraordinaire et si différent des idées reçues de son temps, mais il ajoute ces mots explicatifs qu'il met dans la bouche de Pravāhaṇa Jaibali et qui lui sont évidemment suggérés par le passage de la *Chând. Up.* cité plus haut :

Sarvadâ kshatriyaparamparayeyam vidyâgatâ sâ sthitir mayâpi rakshanîyâ yadi çakyate.

« Cette science a généralement été transmise de kshatriya à kshatriya. C'est une règle que je dois observer si c'est possible. »

Il est fort probable que n'ayant aucune explication satisfaisante à fournir quant au fond de la question, Çaikara a préféré ne rien dire de plus que de souligner une difficulté qu'il lui était impossible de résoudre.

Quoi qu'il en soit, cette tradition était tellement répandue à l'époque où ont été rédigées les anciennes Upanishads que nous en trouvons une troisième version dans la *Kaushîtaki Up.* 1. 1. Comme elle diffère assez sensiblement des deux précédentes, tant par le nom du roi qui est Citra, et non plus Pravāhaṇa Jaibali, que par d'autres détails, et que du reste elle est fort abrégée, j'en rapporterai le texte *in-extenso*.

Citra ha vai gāṅgyânir yakshyamāna ârūṇim vavre sa ha putram çretaketum prajighâya yâjayeti tam hâbhyâgalaṁ papraccha gautamasya putro'si sanvṛtam loke yasmin mâ dhâsyasy anyatamo vâdhvâ tasya mâ loke dhâsyasîti sa hovâca nâham etad veda hantâcâryam pricchânîti sa ha pîtarān âsâdya papracchetîti mâprâkshîti katham pratibravânîti sa hovâcâham apy etan na veda sadasy eva vayan svâdhyâyam adhîtya harâmahe yan naḥ pare dadaity ehy ubhau gamishyâva iti sa ha samitpânîç citram gāṅgyâyanim praticakrama upâyânîti tam hovaca brahmagrâhy asi gautama yo na mânān upâgâ çhi vy eva tvâ jñâpayishyâmîti.

« Citra fils de Gāṅgya voulant offrir un sacrifice choisit le fils d'Arūṇa (pour son *ṛtvij*). Celui-ci envoya à sa place son fils Çve-

taketu en lui disant : « Va-t'en accomplir le sacrifice. » Citra lui demanda quand il fut arrivé : « Tu es le fils du descendant de Gotama? Est-il quelque endroit secret dans le monde où tu peux me placer, ou y a-t-il une des deux routes¹ qui conduise à un monde où tu peux me placer? » Il (Çvetaketu) répondit : « Je l'ignore. Je vais le demander à mon précepteur » (qui est son père). Etant allé trouver son père il lui demanda : « Il (Citra) m'a posé ces questions. Que dois-je lui répondre? » Il répondit : « Je l'ignore aussi; mais si nous allions chez lui et que nous y étudions le Veda nous obtiendrions (cette connaissance); puisque d'autres nous la donnent (il ne nous la refusera pas) ». En conséquence il (le fils d'Arūṇa) vint (comme un disciple) avec le combustible du sacrifice entre les mains près de Citra, le fils de Gāṅgya et lui dit : « Permets-moi de t'approcher (comme un disciple approche son précepteur). » Il (Citra) lui dit : « O descendant de Gotama, tu es digne (de recevoir la science) de Brahma, toi qui ne t'es pas laissé aller à l'orgueil; viens, je t'instruirai. »

D'après Çaṅkara, Citra était *traivarnika*, c'est-à-dire d'une des trois castes supérieures, et spécialement kshatriya selon l'interprétation de M. Weber, *Ind. Stud.* 1. 395. Ainsi, ce passage, pour être conçu en termes moins explicites que les précédents, permet toutefois d'induire que les brâhmanes venaient généralement demander la science de l'âtman aux kshatriyas.

Dans une autre anecdote de la *Chând. Up.* 1. 8. 1-8., le kshatriya, Pravâhaṇa Jaibali est encore mis en scène comme suit :

*Trayo hodgîthe kuçalâ babhûvuh çilakaḥ çâlâvatâṣ cai-
kitâyano dâlbbhyaḥ pravâhaṇo jaibaliḥ iti te hocur udgîthe
vai kuçalâḥ smo hantodgîthe kathâm vadâma iti.*

*Tatheti ha samupaviviçuh sa ha pravâhaṇo jaibaliḥ
uvâca bhagavantâv agre vadatâṃ brâhmânayor vadator
vâcam çroshyâmîti.*

« Trois hommes étaient habiles dans la science de l'*udgîtha* : Çilaka fils de Çâlâvant, Caikitâyana descendant de Dalbha et Pravâhaṇa fils de Jibala. Ils se dirent : « Nous sommes habiles

1. Il faudrait à la rigueur *anyatara* au lieu de *anyatama*, pour justifier cette traduction; mais l'explication du commentateur et la comparaison avec les passages analogues des autres Upanishads ne peuvent laisser aucun doute: il s'agit bien certainement de la route qui conduit aux dieux et de celle qui mène aux pitris dont il est question dans le fragment de la *Chând. Up.* cité plus haut, pages 56 et seqq.

dans la science de l'*udgîtha*; entretenons-nous sur l'*udgîtha*. »

Ils tombèrent d'accord à cet égard et s'assirent. Pravâhaṇa fils de Jîbala s'exprima ainsi : « Parlez d'abord, vénérables ; vous êtes tous les deux brâhmanes ; je vous écouterai. »

Dans les versets qui suivent les deux brâhmanes s'interrogent à tour de rôle sur la fin (*gati*) des choses. Çilaka n'est pas satisfait des réponses de Caikitâyana et Pravâhaṇa ne l'est pas de celles de Çilaka. C'est le kshatriya qui a le dernier mot et qui clot la discussion en ces termes (1. 9. 1.), sur la demande : *asya lokasya kâ gatiḥ*, quelle est la fin de ce monde? que lui posent ses deux interlocuteurs :

Sarvâṇi ha vâ imâni bhûtânâkâçâd eva samuâtpadântâ kâçaṃ pratâ astamṇyanty âkâço hâ evaibhâo jâûvân âkâçaḥ parâvanam.

« Tous ces êtres viennent de l'éther et y retournent ; l'éther est leur aîné ; l'éther est leur réceptacle. »

La *Brh. âr. Up.* 2. 1. 1-20., nous offre un autre exemple d'un brâhmane venant recevoir d'un kshatriya l'enseignement de la doctrine de l'âtman. Nous avons aussi une double version de cette anecdote, la *Kaush. Up.* reproduisant à peu près textuellement (4. 1-19) le récit de la *Brh. âr. Up.*

Le savant (*anúcâna*) Gârgya¹ fils de Balâka vient proposer à Ajâtaçatru, roi de Kâçî², de discourir sur Brahma³. Le roi accepte avec empressement et lui promet une récompense. Alors s'engage entre eux un dialogue que nous aurons occasion de reproduire plus loin et dans lequel le roi redresse et complète constamment les définitions du brâhmane. Celui-ci ne semble voir dans Brahma que le *Purusha* ou le génie qui préside aux divers modes de l'être, tandis que son interlocuteur insiste sur le caractère universel, actif et créateur du dieu en qui se résume l'être en général. Le brâhmane finit par reconnaître en gardant le silence qu'il est en présence d'un théosophe plus profond et plus instruit que lui-même, et le prie de l'accueillir comme disciple. Ajâtaçatru (*Brh. âr. Up.* 2. 1. 15) accepte en ces termes, qui

1. Brâhmane célèbre de la période des Brâhmanas. On lui attribue, ou à un homonyme, des travaux sur la grammaire, un recueil de lois, etc.

2. Prince qui apparaît dans les anciennes Upanishads comme le contemporain de Janaka, dont il semble jalouser la prérogative de protecteur de la science. Kâçî où il régnait est devenue Vârânasî ou la Bénarès actuelle.

3. *Brahma te bravâni.*

paraissent impliquer une contradiction avec ce que nous avons vu *Brh. âr. Up.* 6. 2. 8 et *Chând. Up.* 5. 3. 7.

*Pratiloman vai tad yad brâhmanah kshatriyam upeyât
brahma me vakshyâtî vy eva tvâ jñâpayishyâmîti.*

« Il est contraire à la règle qu'un brâhmane s'approche d'un kshatriya en qualité de disciple, avec cette pensée : « Il m'enseignera (la nature de) Brahma. » (Pourtant) je t'instruirai. »

Mais cette contradiction n'est peut-être qu'apparente. Ce qui serait à *rebrousse poil* (tel est le sens propre de *pratiloman*), c'est qu'un brâhmane vienne à être le disciple d'un kshatriya, et non pas qu'un kshatriya soit mieux versé dans la science de Brahma qu'un brâhmane même. La caste brâhmanique jouissait sans conteste de la suprématie religieuse et conservait spécialement le dépôt des rites dont la transmission s'effectuait de maître à disciple par les soins exclusifs de ses membres. Mais rien n'empêchait que les idées philosophiques ne se développassent en dehors de la caste sacerdotale et ne finissent par réagir sur les dogmes traditionnels qui constituaient le brâhmanisme primitif, et nous avons probablement ici un antique souvenir de la manière d'après laquelle les brâhmanes prirent d'abord la notion des idées nouvelles et se les approprièrent ensuite. On peut, du reste, admettre encore que la rédaction de cette légende est postérieure à celle de *Pravâhaya Jaibali* et que les brâhmanes, sentant la nécessité de s'attribuer en propre la science de Brahma, mais incapables d'éteindre des traditions trop vivaces et trop enracinées, en restreignirent autant qu'ils purent la portée en y interpolant la remarque que nous venons de citer.

En tout cas, le fait de la transmission de la science de Brahma des kshatriyas aux brâhmanes est attesté dans les anciennes Upanishads par trop de récits importants pour qu'il soit possible de le considérer comme purement accidentel ou exceptionnel, à moins pourtant d'admettre qu'à cette époque la séparation des castes n'était pas aussi marquée qu'elle le devint dans la suite; mais ce serait là une supposition que les textes cités semblent plutôt contredire qu'appuyer. D'ailleurs, le rôle que joue dans la *Brh. âr. Up.* Janaka, roi des Videhas, vient encore à l'appui de la thèse proposée, et je vais rappeler succinctement les actes et les paroles se rattachant à cet ordre d'idées qui lui sont attribués par les Upanishads et spécialement par la *Brh. âr. Up.*

Janaka¹ est un des ancêtres légendaires de la philosophie

1. Les Videhas sur lesquels il régnait habitaient au nord du Gange; leur capitale était Mithilâ.

indienne; le *Çatapatha Brâhmaṇa*, plusieurs Upanishads, le *Mahâbhârata*, etc., en font tour à tour le disciple, l'interlocuteur, le protecteur et même le contradicteur victorieux des brâhmanes, considérés comme les auteurs des principaux systèmes philosophiques, et spécialement de Yājñavalkya¹. M. Max Müller (*Hist. de l'ancienne Littérature Sanscrite*, p. 80 et *seqq.*) le compare à Viçvâmitra et à Buddha pour son antagonisme avec la caste sacerdotale et la prétention qu'il émit de célébrer le sacrifice sans l'intermédiaire des prêtres. Plus loin, pages 421 et *seqq.*, le même savant cite un passage du *Çatap. Brâh.*, où l'on voit Janaka enseigner aux trois brâhmanes, Çvetaketu Āruṇeya, Somaçushma Sâtyayajñi et Yājñavalkya, le vrai sens du sacrifice, c'est-à-dire l'impulsion qu'il imprime et maintient au *circulus* de la vie universelle, se manifestant indéfiniment sous les formes matérielles au moyen de la pluie, de la nourriture et de la semence. En récompense de cette leçon, Yājñavalkya autorise Janaka, qui depuis lors devient brâhmane, à l'interroger sur ce qui lui plaira.

Dans la *Brh. âr. Up* qui, comme nous l'avons vu, fait partie du *Çatap. Brâh.*, de longs chapitres roulent sur les entretiens de Janaka et de Yājñavalkya; l'un de ces passages même (4, 3, 1-38) met en scène l'exécution d'un engagement pris jadis par Yājñavalkya de répondre aux questions que Janaka lui adressera sur le Purusha et sur la délivrance.

Il est très-remarquable que dans ce dialogue l'attitude du roi est moins celle d'un disciple qui reçoit avec foi la leçon du maître que celle d'un examinateur qui la contrôle et ne l'approuve que s'il le juge convenable. Aussi ces réponses sont-elles invariablement :

Evam evaitad yājñavalkya.

« C'est précisément cela, Yājñavalkya. »

Ou bien :

Evam evaitad yājñavalkya so'ham bhagavate sahasram dadâmi.

« C'est précisément cela, Yājñavalkya; je te donne mille (vaches) ô vénérable. »

Et, comme il ajoute constamment :

Ata ūrdhvaṃ vimokshâyaiva brûhi.

« Parle désormais de la délivrance, »

Yājñavalkya finit par craindre que le roi ne le mette à bout,

1. Un des maîtres les plus célèbres de l'époque des brâhmanas.

pour ainsi dire; du moins c'est ainsi qu'à mon sens et malgré l'opinion de Çaṅkara, d'après lequel Yājñavalkya aurait redouté de se voir contraint à révéler toute sa science, il faut entendre ce paragraphe (4, 3, 33).

Atra ha Yājñavalkyo vibhayâṁ cakâra medhâvî rājâ sarvebhya mântebhya udarautsîd iti.

« Alors Yājñavalkya éprouva la crainte que le savant roi ne le chassât de tous ses retranchements. »

Le troisième livre de la *Bṛh. âr. Up.* est entièrement consacré au récit d'une sorte de tournoi philosophique entre Yājñavalkya et neuf brâhmanes dont une femme, Gârgî, fille de Vacaknu. Yājñavalkya les réduit successivement au silence et demeure victorieux de tous. Mais c'est Janaka, qui, voulant savoir quel est le plus savant (*anūcānatama*) des brâhmanes, propose les prix et les décerne, ce qui implique une science au moins équivalente, sinon supérieure, à celle des concurrents.

Au livre suivant (4, 1, 1-7), nous avons un dialogue entre Janaka et Yājñavalkya dans lequel le roi débute en demandant au brâhmane :

Kim artham âcarîḥ paçûn icchann anvantân iti.

« Pour quel objet es-tu venu (près de moi)? Est-ce pour obtenir du bétail (comme récompense de ta science) ou pour (résoudre) des subtilités? »

Ubhayam eva.

« Pour les deux choses, » répond Yājñavalkya.

Alors Janaka lui demande ce que ses différents précepteurs lui ont appris sur certains points de la science de Brahma. Après chaque réponse le roi lui dit :

Hastyśabhaṁ sahasraṁ dadâmi.

« Je te donne mille (vaches) grosses comme des éléphants. »

Présent que Yājñavalkya repousse en disant :

Pitâ me 'manyata nānanuçishya hareta.

« L'avis de mon père était qu'on ne doit pas accepter (de salaire) quand on n'a pas donné d'enseignement. »

Çaṅkara se borne au commentaire grammatical de ce passage et ne nous apprend rien quant à la véritable portée de cette dernière phrase; mais si, comme il le semble, Yājñavalkya veut laisser entendre qu'il a affaire à plus instruit que lui, il ne faudrait voir dans ce dialogue qu'une sorte d'examen que le kshatriya Janaka fait subir au brâhmane Yājñavalkya. La forme en est un peu ambiguë, les rédacteurs de la *Bṛh. âr. Up.* ayant un intérêt évident à ce qu'il en fût ainsi, mais le trait que nous venons d'in-

diquer, rapproché des particularités citées plus haut, ne permet guère de doute sur la supériorité philosophique de Janaka, sinon relativement à Yājñavalkya, du moins à l'égard des brâhmanes en général.

Pour être exact et complet je dois pourtant signaler aussi un passage de la *Brh. âr. Up.* (4, 2, 1-4), où cette fois Janaka a bien le rôle de disciple et Yājñavalkya celui de maître. Mais Çankara montre bien par les paroles suivantes :

âcâryakatvam hitvâ janakah.

« Janaka quittant les fonctions de précepteur, etc. », qu'à ses yeux mêmes ce nouveau rôle n'était qu'exceptionnel.

Janaka descend donc du trône et dit à Yājñavalkya :

Mâ çâdhi.

« Enseigne-moi. »

A cette question que lui pose le maître :

Ito vimucyamānah kva gamishyasi.

« Délivré de ce corps, où iras-tu? »

Janaka ne rougit pas de répondre :

Nāham veda.

« Je ne sais. »

Puis quand Yājñavalkya lui a fait la théorie de la délivrance, il s'écrie :

Abhayaṃ tvā gacchatād yājñavalkya yo no bhagavann abhayaṃ vedayase namas te, sto ime videhâ ayam aham asmi.

« Puisses-tu obtenir l'être sans crainte, ô vénérable Yājñavalkya, toi qui nous l'as fait connaître. Qu'hommage te soit rendu. Ce pays des Videhas est à toi ; moi-même je suis à toi. »

Avons-nous ici une addition faite par les brâhmanes à une époque où les traditions relatives aux origines de la philosophie étaient moins vivantes et permettaient des altérations dictées par l'esprit de caste, ou simplement une contradiction résultant des diversités que présentaient les légendes se rapportant à un même personnage? Il serait difficile de le dire. Mais il est certain que ce passage ne saurait suffire à infirmer la preuve de la grande part prise par les kshatriyas au mouvement spéculatif de la fin de l'âge védique résultant des témoignages qu'on peut recueillir dans les anciennes Upanishads. L'étude complète de la question exigerait un examen minutieux de tous les documents qui composent la littérature brâhmanique proprement dite et il n'entraîtrait pas dans le plan de mon travail de me livrer ici aux laborieuses recherches qu'elle nécessite. Mais j'ai cru qu'il n'était

pas sans utilité d'attirer l'attention sur cet intéressant objet et de réunir provisoirement quelques matériaux pour servir de point de départ à une enquête définitive.

§ II.

La lutte probable qui précéda l'adoption de la philosophie théologique par les brâhmanes n'eut pas pour cause unique un antagonisme de castes et le zèle jaloux avec lequel les uns propageaient les idées nouvelles, tandis que les autres s'efforçaient de les écarter de l'ancien système dont ils étaient les conservateurs naturels; elle prit aussi, comme cela devait être, un caractère plus spécialement doctrinal dont il reste quelques indices. L'orthodoxie védique, ou prétendue telle, était, ce semble, beaucoup plus liturgique et formelle que théologique et spéculative. C'est contre cet état de choses que la philosophie naissante ou la science de Brahma nécessitait surtout une réaction accusée. De rares mais importants passages des Upanishads ont gardé des traces de l'hostilité qui dut exister primitivement entre le vieux formalisme brâhmanique et les conceptions hardies des novateurs. Je vais rapprocher les indications les plus saillantes à cet égard qui se rencontrent dans les antiques documents dont nous poursuivons l'examen.

Dans le passage suivant (*Chând. Up.*, 6, 1, 1-3) il est expressément établi que la vieille science védique, celle que le *guru* transmettait à son disciple, est insuffisante.

Çvetaketur hîrîṇeya āsa taṃ ha pitovāca çvetaketo vasa brahmacaryaṃ na vai somyāsmatkulîno' nanūcya brahmabandhur iva bhavatîti.

Sa ha dvādaçavarsha upetya caturviṃçativarshaḥ sarvân vedân adhîtya mahāmanânûcânāmânî stabdha eṇāya taṃ hi pitovāca çvetaketo yaṃ nu saumyedaṃ mahāmanânûcânāmânî stabdho' sy uta taṃ ādeçam aprākshyo yenāçrutaṃ çrutaṃ bhavaty amataṃ matam avijñātaṃ vijñātam îti.

« Il y avait (un brâhmane) appelé Çvetaketu Ârîṇeya. Son père lui dit : « Çvetaketu, va demeurer en qualité de *brahmachârî* (chez un précepteur), car, mon ami, nul de notre famille n'a négligé ses études, comme un brâhmane indigne. »

« Çvetaketu étant allé (chez un précepteur) à l'âge de douze ans, revint à l'âge de vingt-quatre ans, ayant étudié tous les Védas, fier, orgueilleux de sa science et rempli de présomption.

« Son père lui dit : « Çvetaketu, tu es fier, orgueilleux de ta science et plein de présomption, as-tu demandé (à ton précepteur) la définition (de l'être)¹, par lequel on entend ce qui ne tombe pas sous l'ouïe, par lequel on pense ce qui n'est pas saisissable par la pensée, par lequel on connaît ce qui n'est pas soumis à la connaissance. »

Çvetaketu confirme l'insuffisance de l'instruction brâhmanique en répondant (6, 1, 7) :

Na vai nūnaṃ bhagavantas ta etad vedishur yad dhy etad avedishyan katham me nāvakshyann iti bhagavāṃs tv evam etad bravîtv iti.

« Mes vénérables (précepteurs) ne savaient pas cela, s'ils l'auraient su comment ne me l'auraient-ils pas appris ? Enseigne-le moi, ô vénérable. »

Le passage suivant (*Chând. Up.* 7, 1, 1-5) établit une démarcation non moins nette entre la science ancienne et la nouvelle :

Adîhi bhagava iti hopâsasâda sanatkumâraṃ nâradas taṃ hovâca yad vettha tena mopasîda tatas ta urdhvaṃ vakshyâmîti.

Sa hovâcargvedaṃ bhagavo' dhyemi yajurvedaṃ, etc.

So' haṃ bhagavo mantravid evâsmi nâtma vit çrutaṃ hy eva me bhagavaddṛcebhyaḥ tarati çokam âtmavid iti so'haṃ bhagavaḥ çocâmi taṃ mâ bhagavân çokasya pâraṃ târayatv iti taṃ hovâca yad vai kiṃ caitad adhyagîṣṭhâ nâmaivaitat.

Nâma câ rgvedo yajurvedaḥ, etc... nâmaiva.

« Nârada² vint trouver Sanatkumâra³ et lui dit : « Vénérable, instruis-moi. » Sanatkumâra lui répondit : « Fais-moi connaître ce que tu sais et je t'enseignerai ce qui est au-delà. »

« (Nârada) lui dit : « Vénérable, j'ai étudié le ṛg-veda, le Yajur-veda⁴, etc. »

« O vénérable, je connais les *mantras*⁵, mais je ne connais pas l'*âtman*. Or, j'ai entendu dire que celui qui connaît l'*âtman* traverse le chagrin avec l'aide d'hommes pareils à toi.

1. Ou la notion (*âdeça*) par laquelle, etc.

2. Rshi descendant de Kanva, auteur d'hymnes du *Rg-veda*.

3. Autre rshi auquel on attribue la composition d'un *upapurâna*.

4. Voir l'énumération complète, page 25, où ce passage est cité *in extenso*.

5. Vers et formules des védas.

Je suis affligé, vénérable, fais-moi passer sur l'autre rive de l'affliction. » (Sanatkumâra) lui dit : « Tout ce que tu as appris n'est que nom. »

« Le ṛg-veda, le Yajur-veda, etc., ne sont que nom. »

Enfin, la *Muṇḍaka Up.*, quoique très-postérieure à l'époque où la philosophie avait commencé de rajeunir et de revivifier le vieil arbre brâhmanique dont le pédantisme et le formalisme avaient desséché toute la sève, constate encore dans le passage suivant (1. 1. 4-5) la différence, sinon l'opposition de la science brâhmanique, officielle et réglementaire, pour ainsi dire, et de la théologie nouvelle :

Dve vidye veditavya iti ha sma yad brahmavido vadanti parâ caivâparâ ca.

Tatrâparâ ṛgvedo yajurvedaḥ sâmaavedo' tharvavedaḥ śikshâ kalpo vyākaraṇam niruktaṁ chando jyotisham iti atha parâ yayâ tad āksharam adhigamyate.

« Deux sciences sont à connaître, disent ceux qui connaissent Brahma¹ : la science supérieure et la science inférieure.

« La science inférieure est le ṛg-veda, le Yajur-veda, le Sâma-veda, l'Atharva-veda, la phonétique, le rituel, la grammaire, l'étymologie, la métrique et l'astronomie. La science supérieure est celle par laquelle cet (être) impérissable est compris. »

Telles sont les indications les plus précises que fournissent à ce sujet les Upanishads. Toutes clairessemées qu'elles soient, elles n'en ont pas moins une valeur très-probante, que différents passages des autres parties de la littérature brâhmanique viendront probablement encore accroître quand l'avancement de la science et l'achèvement de la publication des Brâhmaṇas auront permis de réunir tous les témoignages capables d'éclairer la question.

§ III.

Antérieurement à la systématisation réalisée par la *Karma-Mīmāṃsā* et dès l'époque védique proprement dite, le sacrifice était comme l'axe autour duquel tournait toute la religion brâhmanique. Quelles qu'aient été les conceptions primitives qui présidèrent à son origine, il est incontestable qu'il était considéré alors comme le grand et sans doute l'unique moyen de commu-

1. *Brahmavidāḥ* est commenté par Çankara dans les termes suivants : *vedārthābhijñāḥ paramārthadarśināḥ*, « ceux qui connaissent le sens (ou l'objet) des vedas, ceux qui spéculent sur l'objet suprême. »

nication entre les hommes et les dieux, et l'instrument par lequel ceux-là espéraient obtenir de ceux-ci les avantages temporels, tels que prospérité, longévité et postérité, et le séjour après la mort dans des *lokas* ou mondes privilégiés. Mais cette théorie, qui faisait consister la religion dans certaines pratiques traditionnelles ayant pour effet de procurer à l'homme tout ce qu'il peut désirer en cette vie et dans l'autre, se trouvait sans objet, du jour où de hardis penseurs menacèrent cet édifice séculaire en proclamant l'unité intellectuelle de l'être et en indiquant la réunion des âmes individuelles à l'âme universelle par le moyen de la science comme le but suprême de l'homme et le souverain bien. Cependant, tout incompatibles que paraissent être ces idées avec l'ancienne conception brâhmanique, la caste sacerdotale témoignant d'un esprit de conciliation que lui imposaient sans doute les circonstances et ses intérêts propres, trouva le moyen de les laisser vivre et même de les admettre à côté de celles dont ses traditions et sa profession lui confiaient le dépôt. Elle finit même par régulariser respectivement les deux systèmes en les superposant sous le nom de *Pûrva* ou *Karma-Mimâmsâ* et d'*Uttara* ou *Brahma-Mimâmsâ* et en laissant le choix aux croyants de poursuivre plus spécialement¹ le cours indéfini de la transmigration, s'ils se bornaient à suivre les prescriptions du premier, ou d'arriver directement à la délivrance absolue, s'ils s'attachaient au second d'une manière exclusive. Mais les sectateurs de chacun de ces systèmes avaient de part et d'autre des façons différentes d'envisager celui des deux qui leur convenait le moins. Ceux qui s'en tenaient au sacrifice et à ses fruits et qui se contentaient provisoirement de s'élever par la transmigration de quelques degrés sur l'échelle des êtres ne laissaient pas que de prendre la délivrance en sérieuse considération et de concevoir l'utilité d'aspirations plus hautes. Il n'en était pas de même des védantins ; la transmigration leur semblait à peine un pis-aller et la conception classique, pour ainsi dire, du sacrifice, devait leur paraître aussi incomplète et inexacte pour la raison, qu'insuffisante au point de vue religieux. Tel était, évidemment, le cas des auteurs des Upanishads ; il est presumable même que ceux qui ont rédigé les plus anciennes étaient tout à fait dégagés du souci

1. Comme tous les systèmes orthodoxes, la *Pûrva-Mimâmsâ* finit par procurer aussi la délivrance ; mais l'objet primitif et principal de cette théologie est l'obtention du fruit de l'œuvre, c'est-à-dire la renaissance en des mondes plus favorisés ou sous des formes meilleures. Voir Colebrooke, *Misc. Essays*, 1. 377.

politique, en quelque sorte, avec lequel les brâhmanes des époques postérieures durent s'efforcer de maintenir, au moins en apparence, une dépendance réciproque entre les systèmes qui embrassaient leurs dogmes à double fin, et, à ce point de vue, leurs idées sur le sacrifice sont très-curieuses à étudier et peuvent, ce semble, contribuer à répandre quelque lumière sur les questions obscures qui touchent à l'origine de la philosophie dans l'Inde.

C'est à ce titre que je vais rapporter les principaux passages concernant le sacrifice contenus dans les Upanishads dont je m'occupe ici.

Toute autre adoration que celle de l'âme suprême considérée comme identique à l'âme individuelle est formellement censurée et le sacrifice védique lui-même, en tant qu'impliquant l'idée d'hommage à des dieux distincts de l'âtman, est regardé comme une sorte d'exploitation de l'homme par les dieux, dans le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 1, 4, 10) :

Atha yo' nyâṁ devatâm upâste' nyo' sâv anyo' ham asmâti na sa veda yathâ paçur evaṁ sa devânâṁ yathâ ha vai bahavaḥ paçaro manushyaṁ bhuñjyur evam ekaikâḥ purusho devân bhunakty ekasminn eva paçâr âdiyamâne' priyaṁ bhavati kim u bahushu tasmâd eshâṁ tan na priyaṁ yad etan manushyâ vidyuh.

« Quiconque adore une autre divinité (en pensant) : « Elle est autre que moi » ne connaît pas ; il est comme un animal, pour les dieux. De même que plusieurs têtes de bétail entretiennent un homme, chaque homme entretient les dieux. Il est désagréable qu'une tête de bétail nous soit enlevée, et, à plus forte raison, plusieurs. Aussi, leur est-il désagréable (aux dieux) que les hommes sachent cela (leur identité avec l'âme suprême). »

Mais c'est par exception que les auteurs des anciennes Upanishads s'expriment avec tant d'impiété, pourrait-on dire, sur le sacrifice tel qu'il avait été conçu à l'origine. En général, ils semblent y voir comme un symbole de la relation de la nature et de l'âme suprême, et ils s'ingénient à en rechercher le prototype ou l'analogie dans les phénomènes généraux du monde matériel¹. C'est ainsi, du moins, que me paraissent devoir s'expliquer les divers passages qui vont suivre.

1. L'hymne au *Purusha* du *Rg-veda* nous offre déjà un exemple d'un sacrifice symbolique dont les saisons font les frais et qui a pour effet de produire tous les êtres vivants.

La *Bṛh. āṛ. Up.* débute (1, 1, 1-2) par une comparaison du cheval de l'*açvamedha* avec l'univers, conçue en ces termes :

*Ushâ vâ açvasya medhyasya çiraḥ sūryaḥ cakshur vâtaḥ
prāṇo vyāttam agnir vaiçvânaraḥ saṁvatsara ātmā
açvasya medhyasya dyauḥ prsthā antariksham udaram
pṛthivī pājasyaṁ diçāḥ pārçve avāntaradiçāḥ parçava
ṛtavo' ngāni māsāḥ cārddhamāsāḥ ca parvāṇy ahorā-
trāṇi pratishthā nakshatrāṇy asthīni nabho māṁsāni
ūvādhyam sikatāḥ sindhavo gudā yakre ca klomānaḥ
ca parvatā oshadhayaḥ ca vanaspatayaḥ ca lomāni udyann
u pūrvārdho nimlocan jaghanārdho yad vijimbhate tad
vidyotate yad vidhūnute tat stanayati yan mehati tad vars-
hati vāg evāsya vāk.*

*Ahar vâ açvaṁ purastān mahimānvajāyata tasya pūrve
samudre yonī rātrir enaṁ paçcān mahimānvajāyata ta-
syāpare samudre yonir etau vâ açvaṁ mahimānāv abhitāḥ
sambabhūvatuḥ hayo bhūtvā devān avahat vājī gandhar-
vān arvāsuraṇ açvo manushyān samudra evāsya bandhuh
samudro yonih.*

« L'aurore est la tête du cheval du sacrifice. Le soleil en est l'œil ; le vent, le souffle ; le feu *vaiçvânara*, les mâchoires ouvertes ; l'année est le *moi*¹ du cheval du sacrifice. Le ciel en est le dos ; l'atmosphère, le ventre ; la terre, le bas-ventre² ; les points cardinaux, les flancs ; les points intermédiaires, les côtes³ ; les saisons, les membres ; les mois et les demi-mois, les articulations ; les jours et les nuits, les pieds ; les constellations, les os ; la voûte céleste, les chairs ; le sable, les aliments que renferment les intestins ; les rivières, les veines ; les montagnes, le foie et la rate (?) ; les herbes et les arbres, le poil ; le soleil qui s'élève, la moitié antérieure de son corps ; le soleil qui s'abaisse, la moitié postérieure de son corps ; l'éclair est comme son bâillement ; le tonnerre est le frémissement de son corps ; la pluie est son urine ; la voix (considérée d'une manière abstraite) est la voix (du cheval du sacrifice).

« Le jour est (la coupe d'or appelée) *mahiman* qui est placée devant le cheval ; elle (la coupe, Çank.) a pour matrice l'océan oriental. La nuit est (la coupe d'argent appelée) *mahiman* qui est derrière le cheval ; elle a pour matrice l'océan occidental.

1. *ātmā* ; Çank. explique ce mot par *çarīra*, corps.

2. D'après Çank., *pājasya* = *pādasya*, « sabot, » contrairement au sens indiqué par tous les passages cités dans le Dict. de St-Petersb.

3. D'après la glose de Çank.

Ces deux (coupes appelées) *mahimans* sont placées des deux côtés du cheval. Sous le nom de *haya*, ce cheval a porté les dieux; sous celui de *vâjin* il a porté les Gandharvas; sous celui d'*arvan* il a porté les Asuras; sous celui d'*açva* il a porté les hommes. L'océan est son parent; l'océan est sa matrice. »

Indépendamment du symbolisme panthéistique qui caractérise ce morceau, il contient des réminiscences mythologiques dont l'explication n'entre pas dans le cadre de mon travail.

Le passage suivant *Bṛh. âr. Up.* 6, 2, 9-14 (Comp. *Chând. Up.*, 5, 4, 1; 5, 5, 1; 5, 6, 1; 5, 7, 1; 5, 8, 1.) établit un parallèle emblématique encore plus direct entre le sacrifice liturgique et le sacrifice naturel dont l'univers est le théâtre :

Asau vai loko' gnir gautama tasyâditya eva samid raçmayo dhûmo' har arcir diço' ngârâ avântaradiço visphulîngâs tasmînn etasmînn agnau devâḥ çraddhâṃ juhvati tasyâ âhutyai somo râjâ sambhavati.

Parjanya vâgnir gautama tasya samvatsara eva samid abhrâṇi dhûmo vidyud arcir açanir aṅgârâ hrâdunayo visphulîngâs tasmînn etasmînn agnau devâḥ somaṃ râjânam juhvati tasyâ âhutyai vṛshṭîḥ sambhavati.

Ayam vai loko' gnir gautama tasya pṛthivy eva samid agnir dhûmo râtrir arcîç candramâṅgârâ nakshatrâṇi visphulîngâs tasmînn etasmînn agnau devâ vṛshṭîṃ juhvati tasyâ âhutyaṃ annaṃ sambhavati.

Purusho vâgnir gautama tasya vyâttam eva samit prâṇo dhûmo vâg arcîç cakshur aṅgârâḥ çrotram visphulîngâs tasmînn etasmînn agnau devâ annaṃ juhvati tasyâ âhutyai retâḥ sambhavati.

Yôshâ vâgnir gautama tasyâ upastha eva samit lomâni dhûmo yonir arcir yad antaḥkaroti te' ngârâ abhinandâ visphulîngâs tasmînn etasmînn agnau devâ reto juhvati tasyâ âhutyai puruṣaḥ sambhavati sa jîvati yûvaj jîvaty atha yadâ mriyate.

Athainam agnaye haranti tasyâgnir evâgnir bhavati samit samid dhûmo dhûmo' rcir arcir aṅgârâ aṅgârâ visphulîngâ visphulîngâs tasmînn etasmînn agnau devâḥ puruṣaṃ juhvati tasyâ âhutyai purusho bhâsavaravarṇaḥ sambhavati.

« Ce monde-là (le ciel), ô Gautama¹, est le feu (du sacrifice); le soleil est la bûche; ses rayons sont la fumée; le jour est la

1. C'est-à-dire descendant de Gotama.

flamme ; les points cardinaux sont les charbons ; les points intermédiaires sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent la foi en sacrifice et de¹ cette offrande naît le roi *Soma*.

« Parjanya, ô Gautama, est le feu (du sacrifice) ; l'année est la bûche ; les nuages sont la fumée ; l'éclair est la flamme ; le tonnerre tient lieu des charbons ; les grêlons sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent le roi *Soma* en sacrifice et de cette offrande naît la pluie.

« Ce monde-ci (la terre), ô Gautama, est le feu (du sacrifice) ; la terre est la bûche ; le feu (terrestre) est la fumée ; la nuit est la flamme ; la lune tient lieu des charbons ; les constellations sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent la pluie en sacrifice ; de cette offrande naît la nourriture.

« L'homme, ô Gautama, est le feu (du sacrifice) ; sa bouche ouverte est la bûche² ; le *prāṇa* (souffle) est la fumée ; la parole est la flamme ; la vue remplace les charbons ; l'ouïe tient lieu des étincelles. Dans ce feu les dieux offrent la nourriture en sacrifice ; de cette offrande naît la semence.

« *Mulier, ô Gautama, ignis ; hujus pudenda nempe lignum ; pili, fumus ; uterus, flamma ; quum intromissio sit, hoc carbones ; voluptas, scintillæ. In hoc igne dei semen offerunt ; ex illa oblatione homo nascitur. Ille viril ; tamdiu vivit donec moritur*³.

« Quand il meurt on le porte sur le feu. Ce feu (qui lui est destiné) est le feu (du sacrifice), sa bûche est la bûche ; sa fumée est la fumée ; sa flamme est la flamme ; ses charbons sont les charbons ; ses étincelles sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent l'homme en sacrifice ; par l'effet de cette offrande l'homme devient tout radieux⁴. »

C'est probablement au même ordre d'idées, c'est-à-dire à

1. Le sens littéral du datif dans ce passage paraît être : en récompense de.

2. Parce que, selon Çankara, c'est en ouvrant la bouche pour parler, réciter le veda, etc., que l'homme est allumé.

3. Comp. *Brh. ār. Up.* 6. 4. 1-28, où l'acte de la génération est aussi assimilé au sacrifice.

4. Cette théorie, qui est identique à celle qu'expose Janaka dans le *Çat. Brāh.* (Voir plus haut, p. 64) est développée ici par Pravāhana Jaibali, en réponse à la question *vettho devayānasya vā pathah pratipadam pītryānasya vā*. « Connais-tu l'entrée de la route appelée *devayāna* ou de celle appelée *pītryāna* ? (*Brh. ār. Up.* 6. 2. 2.) qu'il pose à Çvetaketu ārīṇeya et que celui-ci le prie de résoudre lui-même, car il se reconnaît incapable de le faire. Comp. *Mand. Up.* 2. 1. 5.

l'identification du sacrifice et de ses effets à l'univers et aux lois qui le régissent qu'il faut rattacher ce passage de la *Bṛh. ār. Up.* 3. 9. 6.

Katamaḥ prajāpatiḥ iti.... yajñah.

« Quel est Prajāpati?..... Le sacrifice. »

Prajāpati est en effet considéré dans les Upanishads comme l'auteur et le type du monde matériel ou de la nature, et c'est sans doute comme tel qu'il est ici le symbole du sacrifice.

Le passage suivant *Bṛh. ār. Up.*, 6, 3, 1-6¹ est fort intéressant en ce qu'il nous montre l'introduction des formules panthéistiques suggérées par la philosophie nouvelle² au sein de l'ancienne liturgie védique. Il est probable que c'est également sous l'influence des idées nouvelles que prirent naissance les cérémonies du genre de celles dont nous allons voir la description et dont le caractère est probablement beaucoup plus symbolique que proprement religieux et propitiatoire, à moins pourtant qu'en matière purement temporelle, comme dans le cas présent, les théologiens de la nouvelle école n'aient continué d'attribuer aux cérémonies liturgiques des effets analogues à ceux qu'on en attendait d'après les anciennes conceptions brâhmaniques.

*Sa yāḥ kāmāyeta mahat prāpnuyām ity udagayana āpū-
ryamānapakshasya puṇyāhne drādaçāham upasadrati
bhūtvā audumbare kaṁse camase vā sarvaushadham phā-
līnīti samṛtya parisamūhya parilipyāgnim upasamādhā-
hya paristīryāvṛtājyaṁ saṁskṛtya puṁsā nakshatrena
mantham saṁnīya juhōti yāvanto devās trayi jālavedās
tiryañco ghnanti purushasya kāmān tebhyo' haṁ bhā-
gadheyam juhōmi te mā trptāḥ sarvaiḥ kāmāis tarpayantu
svāhā yā tiracçī nīpadyate' haṁ vidharāṇi iti tāṁ tvā
ghṛtasya dhārāyā yaje saṁrūdhanīm ahaṁ svāhā.*

*Jyeshthāya svāhā çreshthāya svāhety agnau hutvā manthe
saṁsṛavam avanayati prānāya svāhā vasishthāyai svāhety,
etc.; vāce svāhā pratishthāyai svāhety, etc.; cakshushe
svāhā sampade svāhety, etc.; çrotrāya svāhāyatānāya svā-*

1. Comp. *Chând. Up.* 5. 2. 4-8. *Kaush. Up.* 2. 3; *Aitar. Brâh.* 2. 3. 21 et 5. 3. 22.

2. Ce mot *philosophie nouvelle* doit, bien entendu, se prendre dans un sens purement relatif. Le panthéisme spiritualiste des Upanishads a une origine peut-être aussi ancienne que celle d'une partie des hymnes du *Rg-veda*. Mais je qualifie cette théorie de nouvelle eu égard au naturalisme et à la conception primitive du sacrifice, qui lui sont certainement fort antérieurs.

hety, etc.; manase svâhâ prajātyai svâhety, etc.; retase svâhety, etc.

Agnaye svâhety, etc... somâya svâhety, etc... bhûh svâhety, etc... bhuvah svâhety, etc... svah svâhety, etc... bhûr-bhuvah svah svâhety, etc... brahmaṇe svâhety, etc... kshatrâya svâhety, etc... bhûtâya svâhety, etc... bhavishyate svâhety, etc... viçvâya svâhety, etc... sarvâya svâhety, etc... prajāpataye svâhety, etc.

Athainam abhimṛçati bhramad asi jvalad asi pûṇam asi prastabdhām asy ekasabham asi hinkṛtam asi hinkriyamānam asi udgûtham asi udgûthamānam asi grâvitam asi pratyâgrâvitam asy âdre sandiptam asi vibhûr asi prabhûr asy annam asi jyotir asi nidhanam asi samvargo' sîti.

Athainam udyacchaty âmansy âmanhi te mahi sa hi râjeçâno' dhîpatiḥ sa nâm râjeçâno' dhîpatiṁ karotv iti.

Athainam âcâmati tat savitur vareṇyam madhu râta rtâyate madhu ksharanti sindhava mādhevîr naḥ santv oshadîr bhûh svâhâ bhargo devasya dhîmahî madhu naktam utoshaso madhumat pârthivam rajah madhu dyaur astu naḥ pitâ bhuvah svâhâ dhîyo yo naḥ pracodayân madhumân no vanaspatir madhumân astu sûryah mādhevîr gâvo bhavantu naḥ svah svâheti sarvām ca sâvitṛm anvâha sarvâç ca madhumatîr aham evedam sarvam bhûyâsam bhûr bhuvah svah svâhety antata âcamya pânî prakshâtya jaghanenâgnîm prâkchirâh samviçati prâtar âdityam upatishthate diçâm ekapundarikam asy aham manushyânâm ekapundarikam bhûyâsam iti yathetam etya jaghanenâgnîm âsîno vaṇçam japati.

« Celui qui conçoit ce désir : Que j'obtienne la grandeur (doit accomplir la cérémonie suivante). Dans le temps de l'année où le soleil se dirige vers le nord, en un jour propice de la quinzaine lunaire brillante, après avoir accompli pendant douze jours la cérémonie de l'*upasad*, réuni des plantes de toute espèce et des fruits dans une cuillère ou dans une coupe de bois d'*Udumbara* (*ficus glomerata*), balayé (la place de l'offrande), enduit (l'autel de fiente de vache), allumé le feu, épanché (les brins d'herbe kuça), clarifié le beurre selon la méthode ordinaire et fait le mélange au moment où règne l'influence d'une étoile mâle, on verse l'offrande (en disant) : Autant il est de dieux malveillants dépendant de toi, ô Jâtavedas, qui font obstacle aux désirs de l'homme, à tous ces dieux j'offre une part (de l'oblation). Satisfaits, qu'ils me satisfassent en m'accordant tout ce que je désire.

Svâhâ¹ ! à la divinité malveillante qui réside en toi avec la pensée, « c'est moi qui supporte (tout) » ; à cette divinité qui procure la réussite, j'offre, par ton intermédiaire, une oblation de beurre clarifié, Svâhâ ! »

« Svâhâ à l'aîné, Svâhâ au meilleur. » Ayant versé l'oblation dans le feu en prononçant ces paroles il (le sacrifiant) recueille le reste (du beurre enduisant la cuillère qui sert à l'oblation) dans le mélange. « Svâhâ au *prâna*, svâhâ à la meilleure. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la voix, svâhâ au support. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la vue, svâhâ au trésor. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'ouïe, svâhâ au refuge. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au *manas*, svâhâ à la vertu procréatrice. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la semence. » Ayant versé, etc...

« Svâhâ au feu. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au soma. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la terre. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'atmosphère. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au ciel. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la terre, à l'atmosphère et au ciel. » Ayant versé, etc. « Svâhâ au brahma. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au kshatra. » Ayant versé, etc. « Svâhâ au passé. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'avenir. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'univers. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à toutes choses. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à Prajâpati. » Ayant versé, etc.

« Puis il (le sacrifiant) touche ce (mélange) (en disant :) « Tu (le *prâna*) es ce qui est mobile, tu es ce qui est brillant, tu es ce qui est accompli, tu es ce qui est fixe, tu es le centre unique où tout converge, tu es ce qui est proclamé (au commencement du sacrifice par le *prastotar*), tu es ce qui est proclamé de nouveau (au milieu du sacrifice par le même prêtre), tu es ce qui est loué par l'*udgâtar*, tu es ce qui est loué de nouveau par l'*udgâtar*, tu es ce qui est célébré (par l'*adhvaryu*), tu es ce qui est célébré de nouveau (par l'*agnîdhra*), tu es ce qui resplendit dans le nuage, tu es l'immense, tu es le puissant, tu es la nourriture, tu es l'éclat, tu es le réceptacle, tu es la réunion. »

Puis il (le sacrifiant) élève ce (mélange) (en disant) : « Tu connais tout ; nous connaissons ta grandeur² ; car il est roi, seigneur, maître suprême, qu'il me rende maître suprême, lui qui est roi et seigneur. »

1. Formule propitiatoire dont on faisait souvent précéder l'oblation en célébrant le sacrifice.

2. Nous ne donnons que pour ce qu'elle vaut cette interprétation d'ânanda-Giri.

Puis il goûte à ce (mélange) (en disant :) « *Tat savitur varenīyam*. Les vents sont du miel, les rivières font couler le miel pour l'homme pieux, les plantes distillent le miel. Svâhâ à la terre. (Il y goûte une seconde fois) (en disant :) « *Bhargo devasya dhîmahī*; que pour nous la nuit et les aurores soient du miel, que l'espace de la terre soit plein de miel; que le ciel, notre père, soit du miel. Svâhâ à l'atmosphère. » (Il y goûte une troisième fois) (en disant) : « *Dhīyo yo nah pracodayān*¹; que l'arbre nous donne du miel; que le soleil nous donne du miel; que les vaches nous donnent du miel. Svâhâ au ciel. » Il récite ainsi toute la *Sāvitrī* et toutes les invocations, et à la fin il dit : « Que je devienne toutes ces choses. Svâhâ à la terre, à l'atmosphère, au ciel ! » (Et en même temps il consomme le reste du mélange.) S'étant rincé la bouche et lavé les mains, il se place derrière le feu en tournant la tête vers l'orient. Le matin il adore le soleil (en disant) : « Tu es le seul lotus des points cardinaux; puissé-je devenir le seul lotus des hommes. » Il se place derrière le feu, comme il l'a déjà fait, et, s'asseyant, il répète à voix basse la liste qui contient la succession (des maîtres)².

Quel que soit le sens précis de la cérémonie qui vient d'être décrite, elle présente un étrange amalgame de formules naturalistes et de formules spiritualistes appliquées de concert à la célébration du sacrifice traditionnel et sacerdotal.

Je terminerai les citations de la *Bṛh. āv. Up.* relatives au sacrifice par le morceau suivant (3, 1, 1-10) où nous avons encore une comparaison du rôle des sens et des fonctions vitales, relativement à la délivrance, avec celui des différents prêtres qui concourent à l'œuvre du culte.

Janako vaideho bahudakṣiṇena yajñeneje tatra ha kurupāñcālānām brāhmaṇā abhisametā babhūvus tasya ha janakasya vaidehasya vijijñāsā babhūva kaḥ svīd eśhām brāhmaṇānām anūcānatama iti sa ha gavām sahasram avarurōdha daṣa daṣa pādā ekaikasyāḥ ṛṅgayor ābaddhā babhūvuh.

Tān hōvāca brāhmaṇā bhagavanto yo ro brāhmishthaḥ sa etā gā udajatām iti te ha brāhmaṇā na dadhr̥shur atha ha yājñavalkyaḥ svam eva brahmacārīṇam urācātūḥ sau-

1. Les trois passages reproduits textuellement font partie de la *Sāvitrī* ou de la prière à Savitar, tirée du *Rg-veda*, 3. 62, 10, dont la récitation jouait un rôle important dans la liturgie brahmanique.

2. Toutes les parenthèses de ce passage sont fondées sur l'autorité du commentaire de Çankara ou des gloses d'Ānanda-Giri.

nyodaja sâmaçrava iti tâ hodâcakâra te ha brâhmanâç cukrudhuḥ katham no brahmishtho bravîtety atha ha janakasya vaidehasya hotâçvalo babhûva sa hainam papraccha tvaṁ nu khalu no yâjñavalkya brahmishtho' sîti sa hovâca namo vyaṁ brahmishthâya kurmo gokâmâ eva vyaṁ sma iti taṁ ha tata eva prashtum dadhre hotâçvalah.

Yâjñavalkyeti hovâcâ yad idam sarvaṁ mṛtyunâptam sarvaṁ mṛtyunâbhipannam kena yajamâno mṛtyor âptim atimucyata iti hotrartvijâgninâ vâcâ vâç vai yajñasya hotâ tad yeyam vâç so' yam agniḥ sa hotâ sâ muktih sâtimuktih.

Yâjñavalkyeti hovâca yad idam sarvaṁ ahorâtrâbhyâm âptam sarvaṁ ahorâtrâbhyâm abhipannam kena yajamâno' horâtrayor âptim atimucyata ity adhvaryunartvijâ cakshushâdityena cakshur vai yajñasyâdhvaryus tad yad idam cakshuḥ so' sâc âdityaḥ so' dhvaryuḥ sâ muktih sâtimuktih.

Yâjñavalkyeti hovâca yad idam sarvaṁ pûrcapakshâparapakshâbhyâm âptam sarvaṁ pûrcapakshâparapakshâbhyâm abhipannam kena yajamânâḥ pûrcapakshâparapakshayor âptim atimucyata ity udgâtrartvijâ râyunâ prâṇena prâṇo vai yajñasyodgâtâ tad yo' yam prâṇaḥ sa râyuḥ sa udgâtâ sâ muktih sâtimuktih.

Yâjñavalkyeti hovâca yad idam antariksham anârambanam ira kenâkramena yajamânâḥ srargam lokam âkramata iti brahmanartvijâ manusâ candrena mano vai yajñasya brahmâ tad yad idam manah so' sau candraḥ sa brahmâ sâ muktih sâtimuktir ity atimokshâ atha sampadah.

Yâjñavalkyeti hovâca katibhir ayam adyargbhir hotâsmin yajñe karishyatîti tisrbhir iti katamâs tâs tisra iti puro' nurâkyâ ca yâjyâ ca çasyaiva trîtyâ kim tâbhir jayatîti yat kim cedam prâṇabhrd iti.

Yâjñavalkyeti hovâca katy ayam adyâdhvaryur asmin yajña âhutir hoshyatîti tisra iti katamâs tâs tisra iti yâ hutâ ujjvalanti yâ hutâ atinedante yâ hutâ adhigerate kim tâbhir jayatîti yâ hutâ ujjvalanti deralokam eva tâbhir jayati dîpyata ira hi deraloko yâ hutâ atinedante pîrlokam eva tâbhir jayaty atîra hi pîrloko yâ hutâ adhigerate manushyalokam eva tâbhir jayaty adha ira himanushyalokah.

Yâjñavalkyeti hovâca kalibhir ayam adya brahmâ yâ-

jñam dakshinato devatâbhir gopâyatîty ekayeti katamâ saikety mana evety anantaṃ rai mano' nantâ viçvedevâ anantam eva sa tena lokam jayati.

Yâjñavalkyety hovâca katy ayam adyodgâtâsmin yajñe stotriyâ stoshyatîti tisra iti katamâs tâs tisra iti puro' nivrâkyâ ca yâjyâ ca çasyaiva tṛtiyâ katamâs tâ yâ adhyâtmanam iti prâna eva puro' nivrâkyâpâno yâjyâ vyânah çasyâ kiṃ tâbhir jayatîti pṛthivîlokaṃ eva puro' nivrâkyayâ jayaty antarikshalokaṃ yâjyayâ dyulokaṃ çasyayâ tato ha hotâçvala upararâma.

« Janaka, roi des Vidéhas, accomplissait le sacrifice appelé *bahudakshina*¹. Les brâhmanes des Kurus et des Pañcâlas s'y trouvaient rassemblés. Janaka, le roi des Videhas, avait un grand désir de connaître lequel des brâhmanes était le plus instruit (dans la science sacrée). A cet effet, il attacha (dans une étable) un millier de vaches, aux cornes de chacune d'elles furent suspendus dix pâdas (d'or). »

« Il leur dit : « Vénérables brâhmanes, que celui de vous qui connaît le mieux Brahma emmène ces vaches. » Les brâhmanes n'osèrent pas (les emmener et présumer à ce point de leur science). Alors Yâjñavalkya dit à son disciple : « Emmène (ces vaches), ami, ô toi qui apprends le *Sâma-veda* ; et le disciple les emmena. Les brâhmanes se fâchèrent (et dirent) : « Comment peut-il se dire celui de nous qui connaît le mieux Brahma ! » Là, se trouvait Açvala, le *hotar* de Janaka, roi des Videhas. Il lui demanda : « Es-tu bien, ô Yâjñavalkya, celui de nous qui connaît le mieux Brahma ? » Il (Yâjñavalkya) répondit : « Nous nous inclinons devant celui qui connaît le mieux Brahma ; mais nous désirons aussi les vaches. » Alors le *hotar* Açvala entreprit de l'interroger.

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque cet univers est occupé et possédé par la mort², par quel moyen celui qui offre un sacrifice échappe-t-il au pouvoir de la mort ? » — (Yâjñavalkya répondit) : « A l'aide d'un prêtre *hotar* qui est le feu, qui est la parole. La parole du sacrifice (c'est-à-dire du sacrifiant. Çank.) est le *hotar*. Cette parole est le feu ; le feu est le *hotar* ; c'est la délivrance, la délivrance complète.

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque cet univers est occupé et

1. Sacrifice spécial de ce nom, ou peut-être l'*açvamedha*, ou le sacrifice du cheval d'après Çankara.

2. C'est-à-dire l'œuvre et le monde matériel qui procède de l'œuvre. Çank. *mṛtyunâ karmalakshanena*.

possédé par le jour et la nuit, par quel moyen le sacrifiant échappera-t-il au pouvoir de jour et de nuit? » — (Yājñavalkya répondit) : « Au moyen d'un prêtre *adhvaryu*, qui est la vue, qui est le soleil. La vue du sacrifiant est l'*adhvaryu*. Cette vue est le soleil; le soleil est l'*adhvaryu*; cet *adhvaryu* est la délivrance; cette délivrance est la délivrance complète. »

« O Yājñavalkya, dit-il, puisque cet univers est occupé et possédé par la quinzaine lunaire brillante et la quinzaine lunaire obscure, par quel moyen le sacrifiant échappera-t-il au pouvoir de la quinzaine lunaire brillante et de la quinzaine lunaire obscure? » — (Yājñavalkya répondit) : « Au moyen d'un prêtre *udgâtar* qui est le vent, qui est le *prâna* (le souffle vital). Le *prâna* du sacrifiant est l'*udgâtar*. Ce *prâna* est le vent; le vent est l'*udgâtar*; cet *udgâtar* est la délivrance; cette délivrance est la délivrance complète. »

« O Yājñavalkya, dit-il, puisque ce (monde de) l'atmosphère est en quelque sorte sans support, par quel moyen le sacrifiant s'élèvera-t-il au monde du ciel? » — (Yājñavalkya répondit) : « Au moyen d'un prêtre *brahman*, qui est le *manas*, qui est la lune. Le *manas* du sacrifiant est le *brahman*. Ce *manas* est la lune; la lune est le *brâhman*; ce *brahman* est la délivrance; cette délivrance est la délivrance complète. » — Voilà pour la délivrance complète; voici maintenant les avantages (temporels).

« O Yājñavalkya, dit-il, combien de sortes d'invocations empruntées au *ṛg-veda* le hotar emploiera-t-il aujourd'hui dans ce sacrifice? » — « Trois. » — « Quelles sont ces trois? » — « La *puro'nurâkyâ* (qui précède l'oblation), la *yâjyâ* (qui accompagne l'oblation) et celle qui est employée comme *çastra* (accompagnant les libations de Soma). » — Qu'obtient-on par là? » — « Tout ce qui est doué de *prâna* (tous les êtres vivants). »

« O Yājñavalkya, dit-il, combien d'espèces d'oblations l'*adhvaryu* offrira-t-il aujourd'hui dans ce sacrifice? » — « Trois. » — « Quelles sont ces trois? » — « Les oblations qui flambent, les oblations qui débordent et les oblations qui tombent à terre. » — « Qu'obtient-on par là? » — « Par les oblations qui flambent on conquiert le monde des dieux, car le monde des dieux est comme enflammé; par les oblations qui débordent on conquiert le monde des pitris, car le monde des pitris est en quelque sorte au-delà (des autres); par les oblations qui coulent à terre on obtient le monde des hommes, car le monde des hommes paraît être au-dessous (des autres). »

« O Yājñavalkya, à l'aide de combien de divinités le brahman qui est placé à droite protège-t-il aujourd'hui ce sacrifice? » — « A l'aide d'une seule. » — « Quelle est cette divinité? » — « Le manas. Le manas est infini¹; les *Viçvedevas*² sont infinis. Avec le manas il conquiert le monde infini. »

« O Yājñavalkya, dit-il, combien de *stotriyās* (vers appartenant à des *stotras* ou hymnes de louange) l'udgâtar chantera-t-il aujourd'hui dans ce sacrifice? » — « Trois. » — « Quelles sont ces trois? » — « La *puro'nuvākya*, la *yājyā* et celle qui est employée comme *çastra*. » — « Quelles sont ces *stotriyās* dans leur rapport avec l'âtman suprême? » — « Le *prāna* est la *puro'nuvākya*; l'*apāna* est la *yājyā*; le *vyāna*³ est celle qui est employée comme *çastra*. » — « Qu'obtient-on par ces *stotriyās*? » — « Par la *puro'nuvākya*, on conquiert le monde de la terre; par la *yājyā*, on conquiert le monde de l'atmosphère; par celle qui est employée comme *çastra*, on conquiert le monde du ciel. » Alors le hotar Açvala cessa (d'interroger Yājñavalkya).

La *Chândogya Upanishad* est probablement de la même époque que la *Bṛh. ar. Up.* ou de très-peu postérieure, comme nous l'avons démontré plus haut; aussi, les vues qu'on y rencontre sur le sacrifice sont-elles pour le fond et la forme à peu près identiques à celles que nous venons d'examiner. Nous n'en rapporterons pas moins les passages les plus caractéristiques et les plus propres à compléter le tableau que nous avons pris à tâche de présenter ici.

Dans le morceau suivant (*Chând. Up.*, 2, 24, 1-16) le sacrifice paraît être considéré d'une manière moins symbolique que dans la plupart des passages que nous avons rassemblés jusqu'à présent. Mais on remarquera qu'il ne s'agit pas ici de la délivrance; on n'a en vue que l'obtention des mondes: or, le sacrifice sous sa forme orthodoxe, pour ainsi dire, et consacrée par le rituel, en était l'unique moyen, avant comme après la systématisation de la philosophie de l'âtman.

Brahmavādino vadanti yad vasûnâm prâtaḥsavanam rudrânâm mādhyandinām savanam âdityânâm ca viçveśhâm ca devânâm tîtyasavanam.

1. Parce que ses modifications sont infinies. *Tac ca mano vṛttibhedanāntam.* Çank.

2. Qui sont réunis dans le manas. Çank.

3. Voir au chapitre sur les prânas ou les esprits vitaux, ce qu'il faut entendre ici par le *prāna*, l'*apāna*, et le *vyāna*.

Kva tarhi yajamânasya loka iti sa yas tam na vidyât katham kuryât atha vidvân kuryât.

Purâ prâtaranuvâkasyopâkaranâj jaghanena gârhapatyasyodanmukha upaviçya sa vâsavaṃ sâmbhigâyati.

Lokadvâram apârîṇu paçyema tvâ vayanṃ rûjyâyeti.

Atha juhota namo' gnaye pṛthivîkshite lokakshite lokam me yajamânâya vindaisha vai yajamânasya loka etâsmi.

Atra yajamânah parastâd âyushah svâhâpajahi parigham ity uktvottishthati tasmai vasavaḥ prâtaḥsavanam samprapacchanti.

Purâ mādhyandinasya savanasyopâkaranâj jaghanenâgnîdhrîyasyodanmukha upaviçya sa raudraṃ sâmbhigâyati.

Lokadvâram apârîṇu paçyema tvâ vayanṃ virâjyâyeti.

Atha juhota namo vâjave' ntarikshakshite lokakshite lokam me yajamânâya vindaisha vai yajamânasya loka etâsmi.

Atra yajamânah parastâd âyushah svâhâpajahi parigham ity uktvottishthati tasmai rudrâ mādhyandinam savanam samprapacchanti.

Purâ tṛtîyasavanasyopâkaranâj jaghanenâhavanîyasodanmukha upaviçya sa âdityam sa vaiçvadevaṃ sâmbhigâyati.

Lokadvâram apârîṇu paçyema tvâ vayanṃ svârâjyâyeti.

âdityam atha vaiçvadevaṃ lokadvâram apârîṇu paçyema tvâ vayanṃ sâmrâjyâyeti.

Atha juhota nama âdityebhyaç ca viçvebhyaç ca devebhyo divikshidbhyo lokakshidbhyo lokam me yajamânâya vindata.

Esha vai yajamânasya loka etâsmi atra yajamânah parastâd âyushah svâhâpahataparigham ity uktvottishthati.

Tasmâ âdityâç ca viçe ca devâs tṛtîyasavanam samprapacchanti esha ha vai yajñasya mâtṛam veda ya evam veda.

« Ceux qui connaissent le Veda déclarent que le (sacrifice) du matin (appelé) *savana* est pour les Vasus ; celui de midi pour les Rudras, et le troisième (celui du soir) pour les Âdityas et les Viçvedevas.

« Où est donc le monde destiné au sacrifiant ? Comment celui qui ne saurait pas cela pourrait-il accomplir le sacrifice ? Mais s'il le sait, il peut sacrifier.

« Avant l'invitation de réciter l'invocation du matin, le sacrifiant, se plaçant derrière le feu *gārhapatya*¹ et le visage tourné vers le nord, chante le Sâman (chant du Sâma-veda) consacré aux Vasus :

« Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la domination. »

« Puis il verse l'oblation dans le feu (en disant) : « Hommage à Agni, qui demeure sur la terre, qui demeure dans le monde de la terre. Procure-moi ce monde, à moi qui accomplis le sacrifice. Ce monde est au sacrifiant.

« Moi qui sacrifie, je m'y rendrai après ma mort². *Svâhâ!* Enlève la barrière³. » Après avoir prononcé ces paroles, il se lève et les Vasus lui accordent l'objet du sacrifice du matin.

« Avant l'invitation au sacrifice de midi, le sacrifiant, se plaçant derrière le feu *âgñdhrîya*⁴, le visage tourné vers le nord, chante le Sâman consacré aux Rudras :

« Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la complète domination. »

« Puis il verse l'oblation dans le feu (en disant) : « Hommage à Vâyu, qui demeure dans l'atmosphère, qui demeure dans le monde de l'atmosphère. Procure-moi ce monde, à moi qui accomplis le sacrifice. Ce monde est au sacrifiant.

« Moi qui sacrifie, je m'y rendrai après ma mort. *Svâhâ!* Enlève la barrière. » Après avoir prononcé ces paroles, il se lève et les Rudras lui accordent l'objet du sacrifice de midi.

« Avant l'invitation au troisième sacrifice, le sacrifiant, se plaçant derrière le feu *âhavanîya*⁵, le visage tourné vers le nord, chante le Sâman consacré aux Âdityas et aux Viçvedevas :

« Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la royauté du ciel. » Voilà pour les Âdityas. Il dit ensuite pour les Viçvedevas : « Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la domination universelle. »

« Puis il verse l'oblation dans le feu (en disant) : « Hommage aux Âdityas et aux Viçvedevâs, qui demeurent dans le ciel, qui

1. Le feu du maître de maison; l'un des trois feux du sacrifice que chaque brâhmane doit entretenir.

2. *âyushah parastâd ūrdhvam mrlah sann ity arthah.* Çank.

3. Qui ferme la porte du monde (désiré). *Parigham lokadvârgalam.* Çank.

4. Le feu du sud selon Çankara.

5. Le feu de l'est; un autre des trois feux dont il vient d'être question.

demeurent dans le monde du ciel. Procurez-moi ce monde, à moi qui accomplis le sacrifice. Ce monde est au sacrifiant.

« Moi qui sacrifie, je m'y rendrai après ma mort. *Svâhà!* Enlevez la barrière. » Après avoir prononcé ces paroles, il se lève.

« Les Âdityas et les Viçvedevas lui font obtenir l'objet du troisième sacrifice. Celui qui possède cette connaissance connaît l'essence¹ du sacrifice². »

Avec le morceau suivant (*Chând. Up.*, 3, 16, 1-6), qui a toutefois beaucoup d'analogie avec celui que nous venons de citer, nous retombons dans les rapprochements bizarres où la liturgie se trouve mêlée à la physiologie et à la métrique, et dans les conceptions allégoriques du sacrifice dont les anciennes Upanishads fournissent tant d'exemples.

Puruṣo vāva yajñas tasya yāni caturvīṃṣati varshāṇi tat prātaḥsavanam caturvīṃṣaty akṣharā gāyatrī gāyatraṃ prātaḥsavanam tad asya vasavo' nvāyattāḥ prāṇā vāva vasava ete hīdaṃ sarvaṃ vāsayaṃti.

Tam ced etasmin vayasi kiṃ cid upatapet sa brūyāt prāṇā vasava idam me prātaḥsavanam mādhyandinām savanam anusantanuteti māhaṃ prāṇānām vāsūnām madhye yajño vilopsīyety ud dhaiva tata ety agado ha bhavati.

Atha yāni catuṣcatvāriṃṣad varshāṇi tan mādhyandinām savanam catuṣcatvāriṃṣad akṣharā trisṭup trisṭubhaṃ mādhyandinām savanam tad asya rudrā anvāyattāḥ prāṇā vāvā rudrā ete hīdaṃ sarvaṃ rodāyanti.

Tam ced etasmin vayasi kiṃ cid upatapet sa brūyāt prāṇā rudrā idam me mādhyandinām savanam trītiyasavanam anusantanuteti māhaṃ prāṇānām rudrānām madhye yajño vilopsīyety ud dhaiva tata ety agado ha bhavati.

Atha yāny aṣṭācatvāriṃṣad varshāṇi tat trītiyasavanam aṣṭācatvāriṃṣad akṣharā jagatī jūgataṃ trītiyasavanam tad asyādityā anvāyattāḥ prāṇā vāvādityā ete hīdaṃ sarvaṃ ādadate.

Tam ced etasmin vayasi kiṃ cid upatapet sa brūyāt prāṇā ādityā idam me trītiyasavanam āyur anusantanuteti

1. *Yajnasya mātrām yajnayāthātmyam.* Çank.

2. *Comp. Maitri Up.*, 6, 35.

mâham prânânâm âdityânâm madhye yajño vilopsîyety ud dhaiva tata ety agado haiva bhavati.

Etad dha sma vai tad vidvân âha mahidâsa aitareyah sa kim ma etad upatapasi yo' ham anena na preshyâmîti sa ha shodaçam varshaçatam ajîvat pra ha shodaçam varshaçatam jîvati ya evam veda.

« L'homme est le sacrifice. Vingt-quatre ans de sa vie sont le sacrifice (*savana*) du matin. La *gâyatrî* est de vingt-quatre syllabes et le mètre du savana du matin est la *gâyatrî*. Les Vasus sont les divinités de cette cérémonie; or, les prâṇas sont les Vasus, car ils font subsister (*vâsayinganti*) tout.

« Si quelque maladie lui survient durant cette (première) période de sa vie, qu'il dise : — « O prâṇas, qui êtes les Vasus, prolongez mon savana du matin jusqu'à celui de midi, afin que le sacrifice, qui est moi-même, ne soit pas anéanti¹ au milieu des prâṇas, qui sont les Vasus. » Il échappe ainsi à la maladie et il est guéri.

« Quarante-quatre ans de sa vie sont le savana de midi. La *trishṭubh* est de quarante-quatre syllabes et le mètre du savana de midi est la *trishṭubh*. Les Rudras sont les divinités de cette cérémonie; or, les prâṇas sont les Rudras, car ils provoquent les larmes (*rodayinganti*).

« Si quelque maladie survient à l'homme durant cette (seconde) période de sa vie (de vingt-quatre à soixante-huit ans), qu'il dise : — « O prâṇas, qui êtes les Rudras, prolongez mon savana de midi jusqu'au troisième savana, afin que le sacrifice, qui est moi-même, ne soit pas anéanti au milieu des prâṇas qui sont les Rudras. » Il échappe ainsi à la maladie et il est guéri.

« Quarante-huit ans de sa vie sont le troisième savana. La *jagatî* est de quarante-huit syllabes et le mètre du troisième savana est la *jagatî*. Les Âdityas sont les divinités de cette cérémonie; or, les prâṇas sont les Âdityas, car ils reçoivent (*âdadate*) tout.

« Si quelque maladie survient à l'homme durant cette (troisième) période de sa vie, qu'il dise : — « O prâṇas, qui êtes les Âdityas, prolongez ce troisième savana jusqu'au terme d'une vie complète (de cent seize ans), afin que le sacrifice, qui est moi-même, ne soit pas anéanti au milieu des prâṇas qui sont les Âdityas. » Il échappe ainsi à la maladie et il est guéri.

1. Comp. *Rg-veda*, II, 28, 5.

« Sachant cela, Mahidâsa Aitareya (fils d'Itara) dit (à la maladie. *Çaṅk.*) : — « A quoi bon me faire souffrir, car je n'en mourrai pas. » Et il vécut cent seize ans. Celui qui possède cette connaissance vit cent seize ans. »

Les chapitres suivants (*Chând. Up.*, 5, 18, 2; 5, 19, 1 et 2; 5, 20, 1 et 2; 5, 21, 1 et 2; 5, 22, 1 et 2; 5, 23, 1 et 2; et 5, 24, 1 et 2) nous offrent une nouvelle assimilation du sacrifice aux fonctions animales de l'homme et spécialement à la nutrition dans son rapport avec le prâna, et les sens, et, par leur intermédiaire, avec l'univers sensible.

Tasya ha vâ etasyâtmano raiçrânarasya mûrdhaiva sutejâç cakshur viçvarûpaḥ prâṇaḥ prthagvartmâtma saṁ deho bahulo bastir eva rayiḥ prthivy eva pâdan ura eva vedir lomâni barhîr hṛdayaṁ gârhapatyomano' nvâhârya-pacana âsyam âhavanîyah.

Tad yadbhaktaṁ prathamam âgacchet tad dhomîyaṁ sayâṁ prathamam âhutiṁ juhuyât tâṁ juhuyât prâṇâya svâheti prâṇas tṛpyati.

Prâṇe tṛpyati cakshur tṛpyati cakshushi tṛpyaty âdityas tṛpyaty âditye tṛpyati dyaus tṛpyati divi tṛpyatyâṁ yat kiṁ ca dyauç câdityaç câdhitishthatas tat tṛpyati tasyânutṛptiṁ tṛpyati prajayâ paçubhir annâdyena tejasâ brahmacarcaseneti.

Atha yâṁ dvitîyâṁ juhuyât tâṁ juhuyât vyânâya svâheti vyânas tṛpyati.

Vyâne tṛpyati çrotraṁ tṛpyati çrotre tṛpyati candramâs tṛpyati candramasi tṛpyati diças tṛpyanti dikshu tṛpyatîshu yat kiṁ ca diçaç ca candramâç câdhitishthanti tat tṛpyati tasyânutṛptiṁ, etc.

Atha yâṁ tṛtîyâṁ juhuyât tâṁ juhuyât apânâya svâhety apânas tṛpyati.

Apâne tṛpyati râk tṛpyati râci tṛpyatyâṁ agnis tṛpyaty agnau tṛpyati prthivî tṛpyati prthivyâṁ tṛpyatyâṁ yat kiṁ ca prthivî câgniç câdhitishthatas tat tṛpyati tasyânutṛptiṁ, etc.

Atha yâṁ caturthîṁ juhuyât tâṁ juhuyât samânâya svâheti samânas tṛpyati.

Samâne tṛpyati manas tṛpyati manasi tṛpyati parjanyaḥ tṛpyati parjanye tṛpyati vidyut tṛpyati vidyuti tṛpyatyâṁ yat kiṁ ca vidyuç ca parjanyaç câdhitishthatas tat tṛpyati tasyânutṛptiṁ, etc.

Atha yām pañcamīm juhuyāt tām juhuyād udānāya svāhety udānas tṛpyati.

Udāne tṛpyati vāyus tṛpyati vāyau tṛpyaty ākāśas tṛpyaty ākāṣe tṛpyati yat kim ca vāyuḥ cākāṣaḥ cādhitishthas tat tṛpyati tasyānutṛptim, etc.

Sa ya idam avidvān agnihotraṁ juhoti yathāngārān apohya bhasmani juhuyāt tādrk tat syāt.

Atha ya etad eram vidvān agnihotraṁ juhoti tasya sarveshu lokeshu sarveshu bhūteshu sarveshu ātmasu hutaṁ bhavati.

« La tête de cet âtman *vaicvānara* (commun à tous les hommes¹) est brillante; son œil prend toutes les formes; son prāṇa suit différentes voies; son âtman est l'assemblage grossier du corps (Dict. S. P.); sa vessie² est la richesse; ses pieds sont la terre; sa poitrine est l'autel³; ses poils sont le gazon (employé dans le sacrifice); son cœur est le feu *gārhapatya*; son manas est le feu *anvāhāryapacana* (le feu du sud); sa bouche est le feu *āhavanīya*.

« La première bouchée du repas doit être offerte en sacrifice. Que la première oblation (faite ainsi) soit présentée au prāṇa (en disant : « *Svāhā!* » (Alors) le prāṇa est satisfait.

« Quand le prāṇa est satisfait, la vue est satisfaite; quand la vue est satisfaite, le soleil est satisfait; quand le soleil est satisfait, le monde du ciel est satisfait; quand le ciel est satisfait, tout ce qui appartient au domaine du ciel et du soleil est satisfait. Grâce à cette satisfaction, il (le sacrifiant) est satisfait en postérité, bétail, nourriture, force et science sacrée.

« Que la seconde oblation soit offerte au vyāna (en disant) : « *Svāhā.* » (Alors) le vyāna est satisfait.

« Quand le vyāna est satisfait, l'ouïe est satisfaite; quand l'ouïe est satisfaite, la lune est satisfaite; quand la lune est satisfaite, les points cardinaux sont satisfaits; quand les points cardinaux sont satisfaits, tout ce qui appartient au domaine de la lune et des points cardinaux est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Que la troisième oblation soit offerte à l'apāna (en disant) : « *Svāhā.* » (Alors) l'apāna est satisfait.

« Quand l'apāna est satisfait, la voix est satisfaite; quand la voix est satisfaite, le feu est satisfait; quand le feu est satisfait,

1. Nom d'Agni dans le *Rg-veda*.

2. Sans doute par allusion à la pluie, source de toute richesse.

3. *ākāśasamānyāt*, « à cause de la ressemblance de forme. » Çank.

la terre est satisfaite; quand la terre est satisfaite, tout ce qui appartient au domaine de la terre et du feu est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Que la quatrième oblation soit offerte au samâna (en disant) : « *Svâhâ*. » (Alors) le samâna est satisfait.

« Quand le samâna est satisfait, le manas est satisfait; quand le manas est satisfait, *Parjanya*¹ est satisfait; quand *Parjanya* est satisfait, l'éclair est satisfait; quand l'éclair est satisfait, tout ce qui appartient au domaine de l'éclair et de *Parjanya* est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Que la cinquième oblation soit offerte à l'udâna² (en disant) : « *Svâhâ*. » (Alors) l'udâna est satisfait.

« Quand l'udâna est satisfait, le vent (ou l'air) est satisfait; quand le vent est satisfait, l'éther est satisfait; quand l'éther est satisfait, tout ce qui appartient au domaine du vent et de l'éther est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Celui qui célèbre l'Agnihotra sans posséder cette connaissance, fait la même chose que celui qui, ayant retiré les charbons, verserait son oblation sur la cendre.

« (Au contraire), l'oblation de celui qui célèbre l'Agnihotra en possédant cette connaissance est efficace dans tous les mondes, dans tous les êtres, dans tous les âtmans³. »

Dans un autre passage (*Chând. Up.*, 4, 11, 1; 4, 12, 1 et 4, 13, 1), les feux du sacrifice sont considérés eux-mêmes dans leur rapport avec différentes séries de modes généraux de l'être.

Atha hainam gârhapatyô' nuçaçâsa prthivy agnir annam âditya iti ya esha âditye purusho dṛçyate so' ham asmîti.

Atha hainam anvâhâryapacano' nuçaçâsâpo diço nakshatrâṇi candramâ iti ya esha candramasi purusho dṛçyate so' ham asmîti.

Atha hainam âhavanîyo' nuçaçâsa prâṇa âkâṣo dyaur vidyud iti ya esha vidyuti purusho dṛçyate so' ham asmîti.

« Puis le feu gârhapatya lui donna cet enseignement⁴ : — « La terre, le feu, la nourriture, le soleil (sont mes quatre corps⁵); je suis le purusha qu'on voit dans le soleil. »

1. Le nuage.

2. Une cinquième sorte d'esprit vital.

3. Le corps, les sens, le manas, la buddhi. Çank.

4. Les feux du sacrifice sont supposés s'adresser eux-mêmes au *brahmacârin* Upakosala Kâmalâyana.

5. Daprès Çank. qui ajoute au texte : *mamaitâṇ catasras tanavah*.

« Puis le feu anvâhâryapacana lui donna cet enseignement : — « L'eau, les points cardinaux, les constellations, la lune (sont mes quatre corps); je suis le purusha qu'on voit dans la lune. »

« Puis le feu âhavanîya lui donna cet enseignement : — « Le prâna, l'éther, le monde du ciel, l'éclair (sont mes quatre corps); je suis le purusha qu'on voit dans l'éclair. »

Nous trouvons (*Chând. Up.*, 4. 17, 1-8) la preuve que ces rapprochements ne sont pas de simples comparaisons, des sortes de jeux d'esprit sans importance réelle ni valeur dogmatique. Ainsi, d'après le passage que nous allons citer, une invocation adressée à l'un des *lokas* a pour vertu d'effacer les erreurs matérielles qu'on peut commettre dans la célébration du sacrifice.

Prajâpatir lokân abhyatapat teshâm tapyamânânâm rasân prāvṛhad agniṁ pṛthivyâ vāyum antarikshâd âdityaṁ divaḥ.

Sa etâs tistro devatâ abhyatapat tāsâm tapyamânânâm rasân prāvṛhad agner ṛco vāyor yajūṁshi sāmādityât.

Sa etâm trayiṁ vidyâm abhyatapat tasyâs tapyamânâyâ rasân prāvṛhad bhûr ity ṛgbhyo bhuvar iti yajurbhyaḥ svar iti sâmaabhyah.

Tad yady ṛkto rishyed bhûḥ svâheti gârhapatyê juhuyâd ṛcâm eva tad rasenarcâm vîryenarcâm yajñasya virishtaṁ saṁdadhâti.

Atha yadi yajushto rishyed bhuvaḥ svâheti dakshinâgnau juhuyât yajushâm eva tad rasena yajushâm vîryeṇa yajushâm yajñasya virishtaṁ saṁdadhâti.

Atha yadi sâmato rishyet svaḥ svâhety âhavanîye juhuyât sâmnâm eva tad rasena sâmnâm vîryeṇa sâmnâm yajñasya virishtaṁ saṁdadhâti.

Tad yathâ lâvanena suvarṇam saṁdadhyât suvarṇena rajataṁ rajatena trapu trapuṇâ sîsaṁ sîsena lohaṁ lohena dâru dâru carmanâ.

Evam eshâm lokânâm âsâm devatânâm asyâs trayyâ vidyâyâ vîryeṇa yajñasya virishtaṁ saṁdadhâti bhesha-jakṛto ha vâ eṣha yajño yatraivaṁvid brâhmâ bhavati.

« Prajâpati échauffa les mondes¹, ces mondes étant échauffés,

1. Çank. commente ce passage en ces termes : *Prajâpatir lokân abhyatapat lokân uddiṣya tatra sârajigṛkshayâ dhyânatlakshanam tapaḥ cacâra.* « Prajâpati échauffa les mondes, c'est-à-dire, il fit en vue des mondes et

il en tira les suc : le feu de la terre, le vent de l'atmosphère, le soleil du ciel.

« Il échauffa ces trois divinités, ces divinités étant échauffées, il en tira les suc : le ṛg-veda du feu, le Yajur-veda du vent, le Sâma-veda du soleil.

« Il échauffa cette triple science, (les trois Vedas) ; cette triple science étant échauffée, il en tira les suc : *bhûr* (le monde de la terre) du ṛg-veda ; *bhuvar* (le monde de l'atmosphère) du Yajur-veda ; *sva* (le monde du ciel) du Sâma-veda.

« Si quelque faute est commise (dans la célébration du sacrifice) relativement à (la récitation des vers du) ṛgveda¹, il faut offrir une oblation dans le feu gârhapatya (en disant) : « *Srâhâ* à Bhûr ! » Par le suc du ṛg-veda, par la vertu du ṛg-veda, on répare les fautes commises dans le sacrifice relativement à l'emploi du ṛg-veda.

« Si quelque faute est commise (dans la célébration du sacrifice) relativement (aux prescriptions du) Yajur-veda, il faut offrir une oblation dans le feu dakshinâ (en disant) : « *Srâhâ* à Bhuvar ! » Par le suc du Yajur-veda, par la vertu du Yajur-veda, on répare les fautes commises dans le sacrifice relativement à l'emploi du Yajur-veda.

« Si quelque faute est commise (dans la célébration du sacrifice) relativement au (chant des vers du) Sâma-veda, il faut offrir une oblation dans le feu âhavanîya (en disant) : « *Svâhâ* à Svar ! » Par le suc du Sâma-veda, par la vertu du Sâma-veda, on répare les fautes commises dans le sacrifice relativement à l'emploi du Sâma-veda.

« De même qu'on soude (ou qu'on raccommode) l'or avec le borax², l'argent avec l'or, l'étain avec l'argent, le plomb avec l'étain, le fer avec le plomb, le bois avec le fer ou avec le cuir ;

« Ainsi, par la vertu de ces mondes, de ces divinités, de cette triple science, on répare³ les fautes commises dans la célébration

pour en obtenir l'essence, une pénitence consistant dans la méditation. »

1. *Yady rktah rksambandhâd rñimittam rishyed gajnah kshatam prâpnuyât.* Çank.

2. *Tad gathâ tavanena suvarnâṁ samdadhyaṭ kshârena tunkanâdinî khareshu mrdutvakaram hi tat suvarnena rajatam açakyaśasamdhânam samdadhyaṭ.* Çank.

3. M. à m. on rattache (les parties correctes séparées par la faute commise).

du sacrifice. Le sacrifice dont le *brahman* possède cette science a un bon médecin¹. »

Quant aux effets mêmes du sacrifice, ils sont énoncés aussi explicitement que possible dans le passage suivant (*Chând. Up.*, 5.10, 3-7²), en opposition à ceux de la science de l'âtman et de la pénitence, qui produisent la délivrance. Le sacrifice, au contraire, fait parcourir indéfiniment le cercle de la transmigration aux âmes individuelles.

Alha ya ime grâma ishtâpûrte dattam ity upâsate te dhûmam abhisam̐bhavanti dhûmâd râtrim̐ râtrer aparapaksham̐ aparapakshâd yân shad̐ dakshinaiti māsams̐ tân naite sam̐vatsaram̐ abhîprânuvanti.

Māsebhyaḥ pitṛlokaṁ pitṛlokād ākācam̐ ākāçac candramasam̐ esha somo rājā tad devānām annaṁ taṁ devā bhakshayanti.

Tasmīn yāvat sam̐pātam̐ ushitvāthaitam̐ adhivānam̐ punar nīvartante yathetam̐ ākācam̐ ākāçād vāyur̐ vāyur̐ bhūtvā dhūmo bhavati dhūmo bhūtvābhram̐ bhavati.

Abhram̐ bhūtvā megho bhavati megho bhūtvā pravara-shati ta iha vr̐hiyavā aushadhipanaspatayas tilamāshā iti jāyante' to vai khalu durnishprapataram̐³ yo yo hy annam̐ atti yo retah̐ sīñcati tad bhūya eva bhavati.

Tad ya iha raman̐yacaranā abhyāço ha yat te raman̐yām̐ yonim̐ āpadyeran brāhmaṇayonim̐ vā kshatriyayonim̐ vā vaiçyayonim̐ vātha ya iha kap̐yacaranā abhyāço ha yat te kap̐yām̐ yonim̐ āpadyeran çrayonim̐ vā çūkarayonim̐ vā candālayonim̐ vā.

« Ceux qui restent dans le village⁴ et dont le culte consiste à célébrer l'Agnihotra, à pratiquer des œuvres pieuses⁵ et à faire l'aumône, s'unissent (après leur mort) à la fumée⁶, de la fumée (ils passent) dans la nuit, de la nuit, dans la quinzaine lunaire obscure, de la quinzaine lunaire obscure, dans les six mois

1. *Rogārta iva pumam̐ cikitsakena sukhitenaisa yajno bhavati*, Çank.

2. *Comp. Brh. ār. Up.*, 6, 2, 16 et *Kaush. Up.* 1, 2-4.

3. Les auteurs du *Dict. de St-Pét.* proposent la leçon *durnishprapatanam̐*.

4. Par opposition à ceux qui s'en vont dans la forêt.

5. C'est ainsi que Çank. explique *ishtâpûrta*. Dans le passage correspondant de la *Brh. ār. Up.* (6, 2, 16), cette expression est remplacée par *yajna, dāna, tapas*, « le sacrifice, l'aumône, la pénitence. »

6. Considérée comme une divinité; *dhūmābhimaninim̐ devatām*. Çank.; et ainsi pour les catégories suivantes.

durant lesquels le soleil descend au sud; mais (de là) ils ne parviennent pas dans l'année¹.

« De ces mois ils passent dans le monde des pitṛis, du monde des pitṛis dans l'éther, de l'éther dans la lune. La lune est le roi *Soma*; c'est la nourriture des dieux; les dieux la² mangent.

« Étant restés là jusqu'à ce que les conséquences de l'œuvre aient été épuisées³, ils reprennent cette route (par laquelle ils sont venus, c'est-à-dire) qu'ils passent dans l'éther⁴, de l'éther dans l'air; étant air, ils deviennent fumée; étant fumée, ils deviennent nuage.

« Étant nuage, ils deviennent nuage (qui se condense, ou bruine); étant nuage qui se condense, ils se dissolvent en pluie. Ils naissent ici-bas sous forme de riz, de blé, de plantes, d'arbres, de sésame, de lentilles. Il est difficile de sortir de là⁵. Ils prennent la forme de tout animal qui en fait sa nourriture et qui émet de la semence.

« Ceux dont la conduite ici-bas est louable, obtiennent, comme il est prévu, une matrice avantageuse (telle que celle) d'où naît un brâhmane, un kshatriya ou un vaiçya; ceux dont la conduite est condamnable, obtiennent, comme il est prévu, une matrice inférieure (telle que celle) d'où naît un chien, un pourceau ou un caṇḍala. »

La *Kaushîtaki Upanishad*, qui n'est composée en grande partie que de variantes de passages qui figurent dans la *Bṛh. âr. Up.* et la *Chând. Up.*, offre pourtant quelques morceaux

1. Parce qu'il faut pour cela passer par les six mois durant lesquels le soleil s'élève vers le nord, ce qui est le privilège de ceux qui sont partis pour la forêt. Voir *Bṛh. âr. Up.*, 6, 2, 15, et plus bas le chap. sur la Transmigration.

2. *Tam candramasam annam devatâ indrâdayo bhakshayanti.* Çank.

3. Çank. explique *sampâtah* par *karmanah kshayah* « l'extinction de l'œuvre. »

4. *Yâs teshâm candramandale çarîrârambhakâ âpa âsams tâs teshâm tatropabhoganimittânâm karmanâm kshaye viligante ghrîtasamsthânâm ivâgnisamyoge tâ vilînâ antarikshasthâ âkâçabhûtâ iva sūkṣmâ bhavanti.* « Les eaux, principe du corps (des transmigrants dont il s'agit), qui se trouvent dans l'orbe de la lune se dissolvent quand sont épuisées les œuvres auxquelles sont dues les jouissances qu'on y goûte; elles se dissolvent comme un pain de beurre qu'on approche du feu et, quand elles sont dissoutes, elles se répandent dans l'atmosphère sous une forme subtile et deviennent en quelque sorte l'éther. » Çank.

5. A cause des différentes vicissitudes que les eaux ou les plantes ont souvent à subir avant de devenir parties intégrantes du corps des animaux. (Résumé du commentaire de Çank.)

auxquels rien ne correspond dans ces ouvrages, mais où le sacrifice, quand il en est question, est rattaché, comme dans plusieurs des fragments que nous venons de passer en revue, au symbolisme qui paraît servir de transition entre le brâhmanisme proprement dit et la doctrine de l'âtman. Il en est ainsi de ce paragraphe (*Kaush. Up.*, 2. 7).

*Athâtaḥ sarvajitaḥ kaushîtakes trîṇy upâsanâni bhavanti sarvajid dha sma kaushîtakir udyantam âdityam upatishthate yajñopavîtam kîtvodakam âñīya triḥ prasi-cyodapâtram vargo' si pâpmânam me vîṇdhîty etayaivâ-
vrtâ madhye santam udvargo' si pâpmânam ma udvîṇ-
dhîty etayaivâc, tās taṁ yantam samvargo' si pâpmânam
me samvîṇdhîti tad yad ahorâtrâbhyam pâpam akarot
sam tad vîṅkte tatho evaivam vidvân etayaivâvrtâdityam
upatishthate yad ahorâtrâbhyam pâpam karoti sam tad
vîṅkte.*

« Voici les trois adorations de Kaushîtaki, le vainqueur de tous (les mondes). Kaushîtaki, le vainqueur de tous (les mondes), adorait le soleil levant. Ayant revêtu le cordon du sacrifice, apporté de l'eau et rincé trois fois la coupe (il dit) : — « Tu es celui qui écarter, écarter mon péché. » De cette même manière, il adora le soleil arrivé au milieu de sa course (en disant) : — « Tu es celui qui écarter en s'élevant, écarter en t'élevant mon péché. » De cette même manière, il adora le soleil couchant (en disant) : — « Tu es celui qui écarter complètement, écarter complètement mon péché. » Il écartait ainsi complètement le péché qu'il avait pu commettre le jour et la nuit. De la même manière, celui qui possède cette connaissance écarter complètement le péché qu'il peut commettre le jour et la nuit. »

Dans le passage suivant (*Kaush. Up.*, 2, 4), nous trouvons, non-seulement des données curieuses sur l'objet qui nous intéresse spécialement, c'est-à-dire sur les modifications que la philosophie de l'âtman semble avoir apportées au sens des cérémonies religieuses et peut-être aux rites eux-mêmes; mais nous y voyons encore, sinon l'idée déterminante et originelle d'une pratique ascétique fort singulière et qui tient une grande place dans les mortifications des yogistes, — la suspension des fonctions respiratoires, — du moins l'interprétation qu'on en donnait à une époque aussi reculée que celle où fut rédigée la *Kaush. Up.*

*Athâtaḥ samyamanam prâtardanam antaram agniho-
tram ily âcakshate yâvad vai purusho bhâshate na tâvat
prâṇitum śaknoti prâṇam tadâ râci juhoti yâvad vai*

purushaḥ prāṇiti na tāvad bhāṣhituṃ śaknoti vācaṃ tadā prāṇe juhoty ete anante amṛte āhuti jāgrac ca svapaṃ ca santataṃ juhoty atha yā anyā āhutayo'ntatyas tāḥ kar-mamayā hi bhavanti tad dha smaitat pūrve vidvāṃso'gnihoṭraṃ na juhavāṃcakruḥ.

« Voici maintenant la coercition de *Pratardana*¹, qui est appelée le Agnihotra intérieur. Tant qu'un homme parle il ne peut pas aspirer; il sacrifie alors le prāṇa dans la voix. Tant qu'un homme aspire, il ne peut pas parler : il sacrifie alors la voix dans le prāṇa. Ce sont les deux oblations incessantes, immortelles; dans la veille ou dans le sommeil, on les offre constamment. Les autres oblations sont intermittentes, car elles consistent dans le sacrifice. Les anciens connaissant cela, ne célébraient pas l'Agnihotra. »

Nous retrouvons dans la *Praçna Up.* (les Upanishads qui se rangent entre celle-ci et la *Kaush. Up.* ne contiennent aucune notion importante sur le sacrifice) des passages relatifs au sacrifice, empruntés sinon pour les termes, du moins pour les idées, aux anciens documents que nous venons de parcourir.

C'est ainsi que nous lisons *Praçna Up.*, 4, 3 et 4 :

Prāṇāgnaya evaitasmin pure jāgrati gārhapatyō ha vā esho' pāno vyāno' nvāhāryapacano yad gārhapatyāt prāṇīyate prāṇayanād āhavanīyah prāṇah.

Yad ucchrāsaniçrāsāc etāv āhuti samam nayatīti sa samānaḥ mano ha vāra yajamāna ishṭaphalam erodānaḥ sa enaṃ yajamānam ahar ahar brahma gamayati.

« Les prāṇas sont les feux qui veillent dans cette ville² : l'apāna est le feu gārhapatya; le vyāna est le feu anvāhāryapacana et le prāṇa est le feu āhavanīya, parce que celui-ci est tiré³ du feu gārhapatya.

« Le samāna qui dirige pareillement⁴ l'expiration et l'inspiration comme deux oblations (est le hotar). Le manas est celui qui offre le sacrifice; l'udāna est le fruit du sacrifice, c'est lui qui conduit chaque jour le sacrificiant en Brahma (dans l'état de profond sommeil. *Çāṅk.*). »

Et dans un autre endroit (*Praçna Up.*, 1, 9 et 10; comp. le passage cité plus haut *Chānd. Up.*, 5, 10, 3-7).

1. Roi de Kāçi, fils de Divodāsa et l'un des chantres du rg-veda.

2. *Navadrāre dehe* « aux neuf portes, c'est-à-dire le corps ». *Çāṅk.*

3. *Prāṇīyate* par jeu de mots sur le mot *prāṇa*, parce que ce souffle est tiré de la bouche, du nez, etc.

4. *Samam nayati*, par jeu de mots.

*Samvatsaro vai prajāpatis tasyāyane dakṣiṇaṃ cotta-
ram ca tad yeha vai tad ishtāpurte kṛtam ity upāsate te
cāndramasam eva lokam abhijayante ta eva punar āvar-
tante tasmād ete rṣhayaḥ prajākāmā dakṣiṇaṃ pratipa-
dyante esha ha vai rayīr yaḥ pitryānaḥ.*

*Athottareṇa tapasā brahmacaryeṇa cṛaddhayā vidyayāt-
mānam anrīṣhyādityam abhijayante etad dha prāṇānām
āyatanam etad amṛtam abhayam etat parāyaṇam etasmān
na punar ācartanta.*

« L'année est Prajāpati; elle a deux routes dirigées l'une vers le sud, l'autre vers le nord. Ceux qui font consister leur culte dans des actes tels que le sacrifice et les œuvres pieuses n'atteignent que le monde de la lune, et ils en redescendent (pour subir de nouveau les vicissitudes terrestres). Donc, les rṣhis qui désirent la postérité prennent la route du sud. Cette route, qui est celle des pitris, est la richesse.

« En prenant la direction du nord¹, en cherchant l'âtman au moyen de la pénitence, de la chasteté, de la foi et de la science, on conquiert le soleil. C'est le séjour des prāṇas, c'est l'immortel, c'est (l'être) sans crainte. C'est le but suprême. On n'en redescend pas. »

Dans la *Muṇḍaka Upanishad*, l'important passage que nous allons rapporter (1, 2, 1-13), atteste une fois de plus que, d'après la doctrine qu'on peut appeler désormais védantique, car elle avait déjà reçu à l'époque où cet ouvrage fut composé sa désignation technique et définitive, le sacrifice ne saurait procurer la délivrance et n'est propre qu'à faire passer l'homme dans les degrés supérieurs de l'existence soumise à la transmigration.

*Tad etat satyaṃ mantreshu karmāṇi kavayo yāny apa-
cyaṃs tāni tretāyāṃ bahudhā samtatāni tāny ācaratha
niyatam satyakāmā esha vaḥ panthāḥ svakṛtasya loke.*

*Yadā lelāyate hy arcīḥ samiddhe havyavāhane tad
ajyabhāgāvantareṇākulīḥ pratipādayecchraddhayā hutam.*

*Yasyāgnihotram adarṣam apauruṣamāsam acāturmā-
syam anāgrayaṇam atithicarjitaṃ ca ahutam avaiṣvade-
ram avidhinā hutam āsaptamāṃs tasya lokān hinasti.*

*Kālī karālī ca manojavā ca sulohitā yā ca sudhūmra-
varṇā sphulīnginī riṣṭarūpī ca devī lelāyamānā iti sapta
jīvrāḥ.*

Eteshu yaç carate bhṛōjamāneshu yathūkālāṃ cāhutayo

1. Uttarenāyanena. Çank.

hy ādadāyan taṁ nayanty etāḥ sūryasya raçmayo yatra devānāṁ patir eko' dhivāsaḥ.

Ehy ehīti taṁ āhutayaḥ surarcasaḥ sūryasya raçmibhir yajamānaṁ vahanti priyāṁ vācam abhivadantyo' reayanīty esha vaḥ puṇyaḥ sukrīto brahmalokaḥ.

Plavā hy ete adṛtā yajñarūpā ashtādaçoktam avaram yeshu karma etac chreyo ye' bhinandanti mūlā jarāmṛtyuṁ te punar evāpi yanti.

Aridyāyāṁ antare vartamānāḥ svayam dhârûḥ panditā manyamānāḥ jaṅghanyamānāḥ pariyanti mūḍhā andhe-naiva nīyamānā yathāndhāḥ.

Avidyāyāṁ bahudhā vartamānā vayam kṛtārthā ity abhimanyanti bālāḥ yat karmino na pravedayanti rāgāt tenāturāḥ kshīṇalokāç cyavante.

Ishṭāpūrtam manyamānā carishṭham nānyac chreyo vedayante pramūḍhāḥ nākasya pṛishṭhe te sukrīte' nubhūtremaṁ lokam hīnataram cāriçanti.

Tapāçcraddhe ye hy upavasanty aranye çāntā vidvaṁso bhaikshacaryāṁ carantaḥ sūryadr̥eṇa te virajāḥ prayānti yatrāmṛtaḥ sa puruṣho hy avyayātmā.

Parīkshya lokān karmacitān brāhmaṇo nirvedam āyān nāsty akṛtaḥ kṛtena tad vijñānārtham sa gurum evābhigacchet samitpāṇiḥ çrotriyaṁ brahmanishṭham.

Tasmai sa vidvān upasannāya samyak praçāntacittāya çamānvitāya yenāksharam puruṣam veda satyam provāca tām tattvato brahmaridyām.

« Voici le vrai : Les sacrifices qui ont été révélés aux sages dans les hymnes des védas, se sont continués sans interruption et se sont multipliés dans le *Treta-yuga*¹. O vous qui désirez le vrai², accomplissez exactement ces sacrifices. Telle est la voie qui vous conduira dans le monde qu'on obtient fatalement par l'œuvre³.

« Quand le feu du sacrifice est allumé et que la flamme s'élève vacillante, il faut y déposer les oblations entre deux libations de beurre liquéfié. Il faut que la foi accompagne l'oblation⁴.

1. En se divisant en plusieurs sortes, ou se sont célébrés à l'aide de différentes sortes de prêtres. (Çank). — Le Treta-Yuga est le deuxième âge du monde.

2. *Satyakāmā yathābhūtakarmaphalakāmāḥ*. « Ceux qui désirent les fruits naturels de l'œuvre. » Çank.

3. *Esha panthāvacyaphalaprapṛtisādhanam ity arthah*. Çank.

4. C'est l'interprétation de Çankara, mais peut-être vaudrait-il mieux lire *çraddhayāhutam* en décomposant *çraddhayaḥ ahutam* et en rattachant

« Celui dont l'Agnihotra n'est pas accompagné des sacrifices à la nouvelle lune, au commencement de chaque saison, ni de l'offrande des prémices (à certaines époques de l'année), où l'on n'invite pas d'hôtes, où il n'y a pas d'oblation, ni de consécration aux Viçvedevas, ni l'observance des règles liturgiques — celui-là, ce sacrifice le prive des sept mondes (de *Blur* à *Satya*. Çank.).

« Kâli (la noire), Kārālī (la dévorante), Manojavā (la rapide), Sulohitā (la bien rouge), Sudhûmravarṇā (la bien brune), Sphuṭiṅganī (l'étincelante) et la divine Viçvārûpī (la bigarrée), telles sont les sept langues vacillantes (de la flamme du sacrifice).

« Celui qui célèbre (le sacrifice) en temps convenable sur ces (langues) brillantes, les oblations le saisissent, et sous la forme des rayons du soleil, le conduisent là où réside le maître unique des dieux (Indra. Çank.).

« Les oblations au brillant éclat portent ce sacrifiant au moyen des rayons du soleil, en lui disant : « — Viens, viens. » Elles lui adressent ces paroles bienveillantes et lui rendent cet hommage : — « Voilà le monde pur, fruit des bonnes œuvres, le monde de Brahma qui vous est destiné¹.

« Périssables² et éphémères sont les dix-huit personnes (seize prêtres, le sacrifiant et sa femme. Çank.) dont dépend le sacrifice inférieur³. Les fous qui adorent ce sacrifice comme excellent, retournent dans la vieillesse et la mort⁴.

« Ceux qui vivent dans l'ignorance, se croyant sages et savants, errent tourmentés et égarés comme des aveugles conduits par un aveugle.

« S'agitant dans l'ignorance, les insensés se disent : — « Notre but est atteint. » La passion qui leur fait accomplir l'œuvre, leur enlève la notion (de la vraie science); atteints de ce mal, ils perdent les mondes (qu'ils ont acquis⁵) et déchoient.

le sens à celui du verset suivant. Dans ce cas il faudrait traduire : « Celui dont l'Agnihotra n'est pas accompagné d'oblations faites avec foi (ni) des sacrifices, etc.

1. *Brahmalokah svargah prakaraṇāt*. Çank.

2. Çank. explique *plavāh* par *vinācinah*, le dict. de St Pet. par « vorzüglich » en le rapportant sans doute au verset précédent.

3. C'est-à-dire, n'est pas accompagné de la science (qui procure la délivrance). *Acaram kerulam jñānavarjitam karma*. Çank.

4. Après avoir séjourné quelque temps dans le ciel. *Kim cil kâlam svarge sthitvā*. Çank.

5. C'est-à-dire les fruits de l'œuvre ou du sacrifice. *Kṣhīnalokāh kṣhīnakarmaphalāh*. Çank.

« S'imaginant que les sacrifices¹ et les œuvres pieuses² sont ce qu'il y a de meilleur³, dans leur aveuglement ils ne connaissent rien de préférable. Ayant goûté (les fruits de l'œuvre. *Çank.*) au haut du ciel qu'ils avaient gagné par leurs œuvres, ils reviennent (ensuite) prendre place en ce monde ou dans un monde encore inférieur.

« Ceux qui sont apaisés, qui possèdent la (vraie) science, qui vivent d'aumônes et passent leur vie au milieu de la forêt, observant les règles que prescrivent la pénitence et la foi, parviennent, après avoir répudié la passion, par le chemin du soleil (au lieu) où réside l'immortel, qui est le purusha, dont la nature ne subit plus de modifications.

« Le brâhmane qui s'est convaincu que les mondes⁴ sont accumulés par les œuvres (ou par les sacrifices), se vouant au renoncement⁵ (consistant à penser) : « Rien n'est ici-bas qui ne soit le résultat de l'œuvre⁶ », doit, afin d'obtenir cette science (celle de l'être absolu) venir le feu du sacrifice à la main trouver un précepteur versé dans la tradition sacrée et plongé dans Brahma⁷.

« Ce sage révèle, conformément à la vérité, à son disciple qui l'approche en observant les règles prescrites, et dont l'esprit est apaisé et doué de quiétude parfaite, la science réelle de Brahma par laquelle on connaît le purusha immuable. »

Si ce passage renferme quelques obscurités, il n'en présente pas moins très-explicitement l'œuvre (*karma*), ou le sacrifice qui en est le type, comme la cause indéfinie de la transmigration, ce qui est conforme à la théorie qu'exposent les Upanishads antérieures.

La *Çvetâçvatara Up.* paraît avoir été rédigée spécialement à l'usage des ascètes ; elle ne traite guère que de la nature de l'âme suprême et des moyens de s'unir à elle par la pénitence.

1. *Ishtam* « œuvres prescrites par la *çruti*. » *Çank.*

2. *Pûrtam*, « œuvres prescrites par la *smṛti*. » *Çank.*

3. Le moyen d'atteindre le but de l'homme, le souverain bien. *Puru-śārthasādhanaṁ varishtham.* *Çank.*

4. Dont la série compose le cercle de la transmigration.

5. *Nirvedam...* *atra vairāgyārthe.* *Çank.*

6. Et par conséquent qui ne soit passager. *Sarve eva hi lokāḥ karmacitāḥ karmacitatvāc cānityāḥ na nityam kim cid astīty abhiprāyaḥ.* *Çank.*

7. *Brahmanishtham hitvā sarvakarmāṇi kevala' draye brahmani nishthā yasya so' yam bhṛāmanishthah taponishtha iti yadvat.* *Çank.*

Nous n'avons donc pas à nous étonner qu'il n'y soit pas question du sacrifice.

La *Maitri Up.* est, comme nous l'avons vu, probablement postérieure à la *Çvetâçvat. Up.*, mais elle a tous les caractères d'une sorte de compilation des Upanishads plus anciennes ; aussi y retrouve-t-on des spéculations sur le sacrifice assez semblables à celles que nous avons rencontrées dans les plus anciens documents de ce genre.

Le passage suivant (*Maitri* 6, 53) en est un exemple.

Pañceshtako vâ esho' gñih sañvatsaras tasyemâ ishtakâ yo vasantô grîshmo varshâh çarad dhemantah sa çirah-pakshasîprshthapuccharân esho' gñih purusharidah seyañ prajāpateh prāthamā citih. Karair yajamānam antariksham utkshiptvâ vāyave prāyacchat prāno vai vāyuh prāno' gñis tasyemâ ishtakâ yah prāno vyāno' pānah samāna udānah sa çirahpakshasîprshthapuccharân esho' gñih purusharidas tad idam antariksham prajāpater dritiyyā citih. Karair yajamānam divam utkshiptvendrāya prāyacchat asau vâ āditya indrah saisho' gñis tasyemâ ishtakâ yad rg yajuh sāmātharvāngirasâ itihāsah purānam sa çirahpakshasîprshthapuccharân esho' gñih purusharidah saishâ dyauh prajāpates tritīyā citih. Karair yajamānasyātmavide' vadānam karoty athātma vid utkshipya brahmaṇe prāyacchat tatrā-nandī modī bharati.

« Ce feu (gârhapatya) avec ses cinq briques, est l'année. Ses briques sont le printemps, l'été, la saison des pluies, l'automne et l'hiver. Il a (ainsi) une tête, deux flancs, un dos et une queue. Cette (terre) est le premier lit de briques de Prajâpati qui connaît le purusha¹. Ce (feu) lançant avec ses langues de flammes² le sacrifiant dans le monde de l'atmosphère, le remet à Vāyu³. Le prāna est Vāyu. Le prāna est le feu (dakshinâ). Ses briques sont le prāna, le vyāna, l'apāna, le samāna et l'udāna. Il (ce feu) a (ainsi) une tête, deux flancs, un dos et une queue. Le monde de l'atmosphère est le deuxième lit de briques de Prajâpati qui connaît le purusha. Ce (feu) lançant avec ses langues de flammes le sacri-

1. Telle est l'interprétation du commentateur, mais on pourrait traduire également : « Pour celui qui connaît le purusha, cette (terre) est le premier lit de briques de Prajâpati, » ce qui serait plus compréhensible et plus conforme aux idées qu'on retrouve partout dans les Upanishads.

2. Littéralement, avec ses mains.

3. Comp. ci-dessus *Mund. Up.*, 2, 4-6, dont ce passage paraît être une amplification.

fiant dans le monde du ciel le remet à Indra. Le soleil est Indra. Indra est le feu (âhavanîya). Ses briques sont le ṛg-veda, le Yajur-veda, le Sâma-veda, les Atharvângirasas, les Itihâsas et le Purâna¹. Il (ce feu) a ainsi une tête, deux flancs, un dos et une queue. Le monde du ciel est le troisième lit de briques de Prajâpati qui connaît le puruṣa. (Ce feu) remet avec ses langues de flammes le sacrifiant à celui qui connaît l'âtman; celui qui connaît l'âtman, le lançant, le remet à Brahma. Il devient heureux, joyeux en lui². »

Le passage suivant (6, 34) paraît impliquer l'utilité du sacrifice au point de vue de la méditation extatique, considérée comme condition de l'absorption en Brahma. Ce nouvel ordre d'idées s'explique par l'extrême importance qu'avait acquise dans les Upanishads relativement modernes, la théorie de la délivrance par l'ascétisme et l'extase.

Prthivî gârhapatyô' ntarikṣam dakṣiṇâgnir dyaur âhavanîyas tata eva pavamânapârakaçucaya âvishkṛtam etenâsya yajñam yataḥ paramânapâvakaçucisaṃghâto hi jâtharas tasmâd agnir yashṭaryaç cetavyaḥ stotavyo' bhidhyâtavyo yajamâno havir grhîtrâ devatâbhidhyânam icchati.

Hiraṇyavarṇaḥ çakuno hṛdy âditye pratishthitaḥ,

Madgur haṃsas tejovṛṣaḥ so' smimn agnau yajâmahe.

Iti câpi mantrârthaṃ vicinoti tat savitur vareṇyaṃ bhargo' syâdbhidhyeyaṃ yo buddhyantastho dhyâyîḥ manâçântipadam anusaraty âtmany eva dhatte..... ato' nagnihotryanagnicidajñânabhidyâyinân brahmaṇaḥ padaryomânusmaranaṃ viruddhaṃ tasmâd agnir yashṭaryaç cetavyaḥ stotavyo' abhidhyâtavyaḥ.

« La terre est le feu gârhapatya, l'atmosphère est le feu dakṣiṇâ, le ciel est le feu âhavanîya. Ils sont appelés le *pavamâna*, le *pâraka* et le *çuci*³, attendu que par ces derniers le sacrifice de chacun des premiers feux est accompli. Le feu vital

1. Ces deux dernières catégories sont considérées comme n'en formant qu'une. Comp. *Chând. Up.* 7. 1, 2.

2. Le commentateur Râmatîrtha remarque, en s'appuyant sur l'autorité des *Vedânta-Sûtras*, d'après lesquels il ne saurait être question de mouvement, de déplacement, à propos de l'union avec Brahma, qu'il s'agit ici de Brahma masculin et non pas de Brahma suprême. Cette interprétation rétablit l'accord de ce passage et de celui de la *Mund. Up.* cité plus haut avec la doctrine constante des Upanishads plus anciennes sur les effets du sacrifice.

3. Ces trois mots sont des épithètes d'Agni. — *Yajñam yajamânam.* Comm.

est aussi une incorporation de *paramâna*, de *pāvaka* et de *çuci* ; c'est pourquoi le feu (*agni*) doit recevoir des oblations, être placé sur un foyer bâti en briques, loué au moyen d'hymnes et médité. Le sacrifiant ayant pris en main l'oblation doit méditer ainsi sur la divinité : — « Nous offrons un sacrifice dans ce feu à l'oiseau de couleur d'or (l'âtman) qui réside dans le cœur et dans le soleil, à l'oiseau d'eau, au flammant doué d'un éclat splendide. » Puis il réfléchit au sens du *mantra* : « Cet adorable éclat du soleil doit être médité par celui qui concentré en lui-même fait porter sa pensée sur cet objet. » Il atteint ainsi le lieu de repos du manas ; il fixe en lui-même (l'objet de sa méditation).....

« La fixation de la pensée sur la demeure céleste de Brahma est donc interdite à ceux qui ne célèbrent pas l'agnihotra, qui ne construisent pas d'autel, qui ne possèdent pas la (vraie) science et qui ne se livrent pas à la méditation. Il faut en conséquence verser des oblations dans le feu (du sacrifice), placer ce feu dans un foyer bâti en briques, le louer avec des hymnes et méditer sur lui. »

Le passage que nous allons citer (*Maitri Up.*, 6, 38) renchérit encore sur la même conception.

Agnihotraṃ juhvāno lobhajālaṃ bhinattya atah saṃmohanāṃ chittvā na krodhān stuvānaḥ kāmān abhidhyāyamānas tataḥ caturjālaṃ brahmakoṣaṃ bhindad atah paramākāṣaṃ.

« Celui qui célèbre l'agnihotra perce le réseau de concupiscent, puis, ayant percé l'aveuglement, n'approuvant plus les mouvements violents de l'âme, méditant sur l'objet de son désir et perçant les quatre enveloppes de Brahma (pénètre) dans l'éther suprême. »

Terminons par la citation suivante (*Maitri Up.*, 6, 37) qui nous rappelle une théorie que les anciennes Upanishads nous ont rendue familière.

Athaishā nādyannabahuṃ ity eṣhāgnau hutam ādityaṃ gamayaty ato yo raso' srvat sa udgīthaṃ varshati teneme prāṇāḥ prāṇebhyaḥ prajā ity atrodāharanti yad dhavir agnau hūyate tad ādityaṃ gamayati tat sūryo raçmibhiḥ varshati tenānnaṃ bhavaty annād bhūtānām utpattir iti.

« Ce canal (de l'oblation) est rempli de nourriture¹, car il

1. C'est l'explication du commentateur qui suppose, contrairement à toute vraisemblance, un accord possible entre *nādi* et *annabahuṃ*. Je ne la reproduis qu'à défaut de tout autre sens qui satisfasse la grammaire.

conduit au soleil l'oblation versée dans le feu. Le suc qui en découle tombe en pluie en rendant le son de l'udgîtha. De ce suc sont issus les prâṇas (les êtres vivants) et des prâṇas, la postérité. On a dit à cet égard¹ : — « L'oblation qui est versée dans le feu, le feu la fait monter (sous forme de fumée) dans le soleil ; le soleil la répand sur terre sous forme de pluie avec ses rayons ; par là se produit la nourriture ; de la nourriture naissent les êtres vivants. »

J'ai achevé l'examen des questions qui se rattachent d'une manière plus ou moins incidente aux origines et aux relations de la doctrine de l'âtman. Je passerai maintenant à l'étude des points principaux qui constituent la doctrine proprement dite.

Le texte doit être corrompu ou peut-être avons-nous ici une citation tronquée.

1. *Manu*, III, 76.

PREMIÈRE PARTIE.

L'ÊTRE COMPRENANT LE SUJET ET L'OBJET EN ÉTAT D'UNION.

* CHAPITRE UNIQUE.

L'ÂTMAN.

L'idée de l'âtman, qui forme la base de la philosophie des Upanishads, se trouve déjà tout-à-fait conçue dans les plus anciens documents qui nous sont parvenus sous ce titre. L'état d'avancement dans lequel ils nous présentent la doctrine s'explique d'ailleurs aisément. Le parallélisme méthodique et artificiel qui caractérise le style de la *Bṛhad âraṇyaka Up.* et de la *Chândogya Up.*; la précision avec laquelle les principaux dogmes y sont déterminés et l'existence à titre définitif d'une bonne partie de la terminologie védantique, indiquent clairement que ces Upanishads n'ont été rédigées, du moins sous leur forme actuelle, qu'après une longue période de spéculations, et que nous nous trouvons de prime abord en présence d'un système qui s'est modifié sans doute dans la suite par voie d'altérations et de suppléments, mais qui forme déjà un ensemble organisé et complet.

Selon la méthode que je me suis tracée, je continuerai d'interroger les textes dans l'ordre chronologique pour y recueillir la définition de l'âtman et exposer la notion qu'en avaient formée les auteurs des Upanishads. Je crois toutefois nécessaire d'en

préciser d'abord l'idée générale par quelques considérations qu'il importe de faire figurer au premier plan.

Les mots *Brahma* et *âtman*, qui s'appliquent indistinctement et généralement à l'être par excellence que les Upanishads ont pour objet de faire connaître, ne désignent pas un dieu personnel et distinct de l'univers, comme le *Jehovah* des Hébreux, l'*Indra* des Aryas védiques, le *Zeus* des Grecs et le Dieu-Providence des philosophes déistes. La définition qui semble le mieux répondre à l'idée que les Upanishads (les anciennes surtout) nous donnent de l'*âtman*, consiste à dire, que considéré d'une manière abstraite, il est l'être universel comprenant en soi le sujet et l'objet réunis sous une forme identique; tandis que dans son rapport avec le monde sensible il est la conscience et l'agent, la matrice et le tombeau de la nature, ou de l'ensemble des modes matériels de l'être qu'il émet ou résorbe, concentre, coordonne et anime par des moyens qui n'ont jamais été clairement élucidés et qui forment le côté le plus faible du système. C'est, on le voit, la suppression, non-seulement de toute mythologie, mais de tout anthropomorphisme matériel ou intellectuel, ou du fait d'attribuer à Dieu la forme et les sentiments humains. Les idées d'être et de cause se trouvant rapportées à un objet universel et perceptible dans ses manifestations, la nouvelle doctrine penchait à ses débuts vers une sorte de rationalisme qui cherchait à tirer de l'expérience la preuve de conceptions intuitives d'abord, et dont on rencontre de nombreuses traces dans les plus anciennes spéculations philosophiques des brahmânes; mais les développements en ont été bientôt arrêtés par le mysticisme contemplatif si cher dans la suite à la pensée indienne. Néanmoins l'absence à peu près complète de tendances et de croyances superstitieuses est, comme nous le verrons, un des principaux traits qui caractérisent les spéculations que nous ont transmises les anciennes Upanishads.

Ajoutons encore avant de passer aux textes, qu'*âtman* signifiait à l'origine souffle, respiration et que, comme *prâṇa* en sanscrit, *ψυχή* et *πνεῦμα* en grec, *anima et spiritus* en latin, tous mots issus de racines ayant le sens de « souffler, » « respirer, » ce mot a pris la signification d'*âme* ou de principe incorporel de vie qui anime l'homme ou le *moi* individuel, comme l'*âtman* universel anime l'univers et constitue le *moi* général. Cette conception, vraisemblablement suggérée par l'observation des phénomènes dont paraît surtout dépendre la vie, et commune à tous les peuples d'origine aryenne, est confirmée dans les

Upanishads par de nombreux passages que nous aurons occasion de rapporter. C'est surtout à propos des *prânas* ou des esprits vitaux que les Upanishads exposent la théorie de la relation, de l'identité même, de l'âme intelligente et du souffle vital. Le *prâna*, comme l'indique le célèbre apologue de la rivalité des facultés de l'être¹, est l'agent primordial de tous les phénomènes mécaniques et intelligents de la vie individuelle: il n'est qu'une particule isolée et incorporée de l'*âtman* universel. Le *prâna* a du reste pour générateur intermédiaire *Vâyû* ou l'air. Or, toutes ces idées, fondées évidemment sur des faits d'ordre physique ou physiologique, tels que la cessation de la respiration, considérée comme le signe caractéristique de la mort, l'inspiration et l'expiration, qui empruntent et rendent alternativement à l'atmosphère l'élément de la vie sous ses modes divers, se rattachent d'une manière si intime à la définition de l'*âtman* universel, qu'il est difficile d'échapper à la tentation de chercher dans ces observations naturelles l'origine du panthéisme spiritualiste des Upanishads. L'atmosphère imperceptible, indivisible, immense, réceptacle toujours prêt et source inépuisable des âmes individuelles paraît être l'image primitive sur laquelle s'est modelée l'idée de *Brahma* pur esprit, infini, invisible, dans lequel tous les êtres puisent et exhalent sans cesse le principe de la vie individuelle.

Je n'insisterai pas davantage sur ce rapprochement, mais l'analogie le suggère avec tant de force que j'ai cru devoir au moins le signaler. Cela dit, j'arrive aux textes.

Le double sens d'*âtman*, désignant tantôt le *moi* individuel et tantôt l'être unique, impersonnel et universel, a donné lieu dans les anciennes Upanishads à des allusions, à des confusions et à des jeux de mots réitérés². Quelquefois ces jeux de mots servent

1. Voir au chapitre des *Prânas*.

2. Ces mots à double sens et prêtant à des combinaisons d'idées qui n'ont pas été sans influence sur les systèmes philosophiques primitifs, sont assez nombreux dans les Upanishads. Tels sont *Brahma* neutre et masculin, suprême et inférieur; *purusha* qui s'emploie dans son acception habituelle d'homme et celle d'âme universelle, comme synonyme d'*âtman*; *tapas*, qui se dit de la souffrance physique causée par l'excès de chaleur et de la pénitence; *karma*, désignant l'œuvre en général et le sacrifice ou l'œuvre par excellence; *deva* s'appliquant aux anciens dieux védiques et aux facultés vitales et intellectuelles, telles que la parole, les *prânas* et les sens, etc., *akshara*, syllabe et impérissable. Ajoutons cependant que pour *âtman* le double sens est plus apparent que réel, puisqu'il n'y a entre le moi individuel et l'âme suprême qu'une différence de mode et non d'essence.

à confirmer la doctrine par voie d'exemple et de comparaison, comme dans ce passage de la *Br. âr. Up.*, 1, 4, 8-10.

Tad etat preyaḥ putrât preyo vītāt preyo' nyasmāt sarvasmād antaratarāṃ yad ayam ātmā sa yo' nyam ātmanaḥ priyaṃ bruvāṇaṃ brūyāt priyaṃ rotsyatitīcvaro ha tathaiva syād ātmānam eva priyaṃ upāsita sa ātmānam eva priyaṃ upāste na hāsya priyaṃ pramāyukam bhavati.

Tad āhur yad brahmadevyā sarvaṃ bhaviṣhyanto manushyā manyante¹ kim u tad brahmāved yasmāt tat sarvaṃ abhavad iti.

Brahma vā idam agra āsīt tad ātmānam evāvet ahaṃ brahmāsmāti tasmāt tat sarvaṃ abhavad.

« Cette (essence) très-intime qui est l'âtman² est plus chère qu'un fils, plus chère que la richesse, plus chère que toute chose. Celui qui répondrait à quelqu'un lui disant qu'il est une autre chose plus chère que l'âtman : « Cette chose (qui t'est) chère périra³, » celui-là serait souverain (qualifié pour parler ainsi⁴), donc, il en serait ainsi (comme il a dit). C'est seulement l'âtman qu'il faut chérir. Quiconque ne chérit que l'âtman ne chérit pas une chose périssable⁵.

« On l'a dit : « Les hommes pensent qu'ils deviendront tout (l'univers) par la science de Brahma ». Qu'est-ce donc que Brahma connu pour devenir tout ?

« Au commencement Brahma était cet univers. Il ne connut donc que l'âtman (ou lui-même) (en pensant) : « Je suis Brahma. » C'est ainsi qu'il devint tout⁶. »

Ailleurs ce même jeu de mots a donné naissance à de curieuses légendes. Celle que nous rencontrons, *Chând. Up.*, 8, 7-12, est assez importante au point de vue de la notion de l'âtman pour que nous la rapportions dans son entier⁷.

Ya ātmāpahatapāpmā vijaro vimṛtyur viçoko' vijighatso' pipāsaḥ satyakāmaḥ satyasaṃkalpāḥ so' nveshṭavyaḥ

1. Comp. *Chând. Up.*, 8, 8, 5 où se trouve une construction identique.

2. Il est de toute évidence qu'*âtman* est pris ici à la fois dans les deux sens d'âme individuelle et d'âme universelle.

3. *Rotsyaty āvaranam prānasumrodham prāpsyati vinankshyati. Çauk.*

4. *Sa kasmād evam bravīti yasmād īcvaraḥ samarthah paryāpto' sāc evam vaktum. Çauk.*

5. *Pramāyukam pramaraṇaṣṭam. Çauk.*

6. C'est-à-dire que sa conscience embrassa l'univers qui lui était identique.

7. Voir aussi *Maitri Up.*, 7, 10.

sa vijijñāsītavyaḥ sa sarvāṃṣ ca lokān āpnoti sarvāṃṣ ca kāmān yas tam ātmānam anuvīdya vijānātīti ha prajāpatir uvāca.

Tad dhobhaye derāsurā anububudhire te hocur hanta tam ātmānam anvīcchāmo yaṃ ātmānam anvīshya sarvāṃṣ ca lokān āpnoti sarvāṃṣ ca kāmān itīndro haiva derānām abhipravavrāja virocano' surāṇām tau hāsam-vidānāv eva samitpānī prajāpatisakācam ājagmatuh.

Tau ha dvātrīṃṣatām varshāṇī brahmacāryam ūśhatus tau ha prajāpatir uvāca kim īcchantār avāstam iti tau hocatur ya ātmāpahatapāpmā vijaro vimṛtyur viçoko vijighatso' pipāsah satyakāmah satyasamkalpah so' nresh-tāryaḥ sa vijijñāsītavyaḥ sa sarvāṃṣ ca lokān āpnoti sarvāṃṣ ca kāmān yas tam ātmānam anuvīdya vijānātīti bhagavato vaco vedayante tam īcchantār avāstam iti.

Tau ha prajāpatir uvāca ya esho' kshīṇī puruṣo dṛçyata esho ātmeti hovācīdad amṛtam abhayam etad brahmety atha yo' yaṃ bhagavo' psu parikhyāyate yaç cāyam ādarçe katama esha ity esha u evaishu sarreṣhv eteshu parikhyāyata iti hovāca.

Udaçarāva ātmānam avekshya yad ātmano na vijānī-thas tan me prabrūtam iti tau hodaçarāve' rekshāṃcakrāte tau ha prajāpatir uvāca kim paçyatha iti tau hocatuh sarvam evedam āvāṃ bhagava ātmānam pacyāva ā lomabhya ā nakhebhyaḥ pratirūpam iti.

Tau ha prajāpatir uvāca sādhu alamkṛtau suvasanau parishkṛtau bhūtrodaçarāve' rekshethām iti tau ha sādhu alamkṛtau suvasanau parishkṛtau bhūtrodaçarāve' rekshāṃcakrāte tau ha prajāpatir uvāca kim paçyatha iti.

Tau hocatur yathāivedam āvāṃ bhagavaḥ sādhu alamkṛtau suvasanau parishkṛtau sva eram evemaṃ bhagavaḥ sādhu alamkṛtau suvasanau parishkṛtār ity esha ātmeti hovācīdad amṛtam abhayam etad brahmety tau ha çānta-hīdayau pravarrajatuh.

Tau hānvīkshya prajāpatir uvāca anupalabhyātmānam ananuvīdya vrajato yata¹ etad upanishado bhavishyanti devā vāsura vā te parābhavishyantīti sa ha çānta-hīdaya eva virocano' surān jagāma tebhya hailām upanishadam provā

1. D'après le Dict. St. Pet., il faut lire *yatara* pour *yatare*, au lieu de *yata*; du reste, cette leçon est déjà indiquée dans le commentaire de Çankara.

cātmaiveha mahayya ātmā paricarya ātmānam eveha mahayann ātmānam paricaram ubhau lokāv arāpnotīman cāmum celi.

Tasmād apy adyehādādānam aṣṛaddadhānam ayaJamānam āhur āsuro ratety asurāṇāṇi hy eshopanishat pretasya ṣarīram bhikshayā rasanenālamkāreṇeti saṁskuranty etena hy amum lokam jeshyanto manyante.

Atha hendro' prāpyaiva devān etad bhayam dadarṣa yathaiva khalv ayaṁ asmiṇṣ charīre sādhu alamkṛte sādhu alamkṛto bhavati suvasane suvasanaḥ parishkṛte parishkṛta evam evāyam asminn andhe' ndho bhavati srāme srāmaḥ parivṛkṇe parivṛkṇo' syaiva ṣarīrasya nācam anv esha naçyati nāham atra bhogyam paçyāmīti.

Sa samitpāṇiḥ punar eyāya taṁ ha prajāpatir uvāca maghavan yaç chāntahṛdayaḥ prāvrājīḥ sārdaṁ virocana kim icchan punar āgama iti sa hovāca yathaiva khalv ayaṁ bhagavo' smiṇṣ charīre sādhu alamkṛte sādhu alamkṛto bhavati suvasane suvasanaḥ parishkṛte parishkṛta evam evāyam asminn andhe' ndho bhavati srāme srāmaḥ parivṛkṇe parivṛkṇo' syaiva ṣarīrasya nācam anv esha naçyati nāham atra bhogyam paçyāmīti.

Evam evaisha maghavanniti hovācāitam tv eva te bhūyo' nuryākhyāsyāmi rasāparāṇi dvātriṇṣatam varshāṇīti sa hāparāṇi dvātriṇṣatam varshāṇy urāsa tasmai hovāca.

Ya esha svapne mahāyamānaç caraty esha ātmeti hovācāitad amṛtam abhayam etad brahmeti sa ha çāntahṛdayaḥ pravāvrāja sa hāprāpyaiva devān etad bhayam dadarṣa tad yady apīdaṁ ṣarīram andhaṁ bhavaty anandhaḥ sa bhavati yadi srāmam asrāmo na vaisho' sya dosheṇa dushyati.

Na vadhenāsya hanyate nāsya srāmyeṇa srāmo ghnanti tv evaīnaṁ vicchādayantīrāpriyavetteva bhavaty api roditīva nāham atra bhogyam paçyāmīti.

Sa samitpāṇiḥ punar eyāya taṁ ha prajāpatir uvāca maghavan yaç chāntahṛdayaḥ prāvrājīḥ kim icchan punar āgama iti sa hovāca tad yady apīdaṁ bhagavaḥ ṣarīram andhaṁ bhavaty anandhaḥ sa bhavati yadi srāmam asrāmo naivaisho' sya dosheṇa dushyati.

Na vadhenāsya hanyate nāsya srāmyeṇa srāmo ghnanti tv evaīnaṁ vicchādayantīrāpriyavetteva bhavaty api roditīva nāham atra bhogyam paçyāmīti evam evaisha magha-

vann iti hovācāitam tv eva te bhūyo' nūvyākhyāsyāmi
vāsāparāṇi dvātriṃśataṃ varshāṇīti sa hāparāṇi dvātriṃ-
śataṃ varshāṇy uvāsa tasmai hovāca.

Tad yatraitat suplah samastah saṃprasannah svapnaṃ
na vijānāty esha ātmeti hovācāitad amṛtam abhayam etad
brahmeti sa ha śāntahṛdayah pravārrāja sa hāprāpyaiva
devān etad bhayaṃ dadarṣa nāha khalv ayam evaṃ saṃ-
praty ātmānaṃ jānāty ayam aham asmīti no evemāni
bhūtāni vinācam evāpīto bhavati nāham atra bhogyam
paçyāmīti.

Sa samitpānīḥ punar eyāya taṃ ha prajāpatir uvāca
maghavan yac chāntahṛdayah pravārrājīḥ kim ivechan
punar āgama iti sa hovāca nāha khalv ayam bhagava evaṃ
saṃpraty ātmānaṃ jānāty ayam aham asmīti no evemāni
bhūtāni vinācam evāpīto bhavati nāham atra bhogyam
paçyāmīti.

Evam evaisha maghavan iti hovāca etaṃ tv eva te
bhūyo' nūvyākhyāsyāmi no evānyatraitas mād vāsāparāṇi
pañca varshāṇīti sa hāparāṇi pañca varshāṇy uvāsa tāny
ekaśataṃ saṃpedur etat tad yad āhur ekaśataṃ ha vai
varshāṇi maghavan prajāpatau brahmacāryam uvāsa
tasmai hovāca.

Maghavan martyaṃ vā idaṃ śarīram āttaṃ mṛtyuṇā
tad asyāmṛtasyāçarīrasyātmano' dhishthānam ātto vai sa-
çarīrah priyāpriyābhyaṃ na vai saçarīrasya sataḥ priyā-
priyayor apahatir asty açarīram vāca santam na priyā-
priye sprçataḥ

Açarīro vāyur abhram vidyut stanayitnur açarirāṇy
etāni tad yathaitāny amuśmād ākāçāt samutthāya paraṃ
jyotir upasaṃpadya scena rūpeṇābhiniśhpadyante.

Evam evaisha saṃprasādo' smāc charīrāt samutthāya
paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rūpeṇābhiniśhpadyate
sa uttamaḥ puruṣaḥ sa tatra paryeti jakṣhaṇaṃ kṛdān
ramamānaḥ strībhīr vā yānair vā jñātībhīr vā nopajānaṃ
smaraṇaṃ idaṃ śarīraṃ sa yathā prayogyā ācaraṇe yukta
evaṃ evāyam asmiṃç charire prāno yuktaḥ.

Atha yatraitat ākācam anuvīṣaṇaṃ cakṣuḥ sa cā-
kṣuṣaḥ puruṣo darçanāya cakṣur atha yo vededaṃ ji-
ghṛāṇīti sa ātmā gandhāya ghrāṇam atha yo vededaṃ
abhivyāharāṇīti sa ātmābhivyāhārāya vāgatha yo vededaṃ
çṛvāṇīti sa ātmā çravaṇāya çrotraṃ.

Atha yo vededaṃ manvāṇīti sa ātmā mano' sya daivam

cakshuḥ sa vā esha etena dairena cakshushā manasaitān kāmān paçyan ramate.

Ya ete brahmaloke taṃ vā etaṃ devā ātmānam upāsate tasmāt teshāṃ sarve ca lokā āttāḥ sarve ca kāmāḥ sa sarvāṃ ca lokān āpnoti sarvāṃ ca kāmān yas tam ātmānam anuridya jñātīti ha prajāpatir uvāca.

« Il faut chercher, il faut désirer, connaître l'âtman pour qui le péché est détruit, qui n'est pas sujet à la vieillesse, à la mort, au chagrin, à la faim, à la soif, qui a le vrai pour but de ses désirs et de ses desseins. Celui-là obtient tous les mondes et tout ce qu'il souhaite, qui, l'ayant cherché, acquiert la notion de l'âtman¹. » Ainsi parla Prajâpati.

« Les *Devas* ainsi que les *Asuras*² se pénétrèrent (de ces paroles) et dirent : — « Cherchons (à connaître) cet âtman (puisque), quand on cherche à le connaître, on obtient tous les mondes et tous ses désirs. » Alors Indra, parmi les *Devas*, et Virocana, parmi les *Asuras*, se mirent en route et, sans s'être concertés, arrivèrent auprès de Prajâpati avec le combustible (du sacrifice) entre les mains³.

« Ils restèrent trente-deux ans (auprès de lui) en qualité de brahmacarins. Prajâpati leur dit : « — Dans quel dessein êtes-vous restés ici. » Ils répondirent : — « Vénérable, on t'attribue ces paroles : « Il faut chercher, il faut désirer connaître cet âtman, pour qui le péché est détruit, qui n'est pas sujet à la vieillesse, à la mort, au chagrin, à la faim, à la soif, qui a le vrai pour but de ses désirs et de ses desseins. Celui-là obtient tous les

1. En tenant compte du double sens du mot *âtman*, cette formule est identique au précepte grec γινῶθι σεαυτόν. Toutefois, comme dans notre passage il s'agit de l'âme suprême, l'identité n'est qu'apparente. En réalité, la différence qui existe entre l'objet des deux aphorismes, correspond à celle qui distingue en thèse générale la philosophie des Grecs de celle des Indiens. Les premiers, en prenant pour base de leurs études la connaissance de l'homme, donnaient un but positif à leurs investigations; tandis que les seconds n'avaient en vue que la notion d'un être mystique.

2. La lutte ou la rivalité des *Devas* et des *Asuras* est un thème banal pour ainsi dire, sur lequel se sont greffées de nombreuses anecdotes dans les *Brâhmanas* et les *Upanishads*. Généralement, les uns et les autres ne sont introduits que pour animer le récit et personnifier les oppositions. Comp. *At. Brah.*, 1, 3, 14; 1, 4, 23; 1, 4, 25; 2, 2, 11; 2, 2, 15 et 16; 2, 4, 28-31; 2, 5, 36; 3, 4, 39-42; 3, 5, 49; 4, 1, 5; 5, 1, 1; 5, 2, 11; 6, 2, 4; 6, 3, 15; 6, 4, 32-36; 7, 2, 10. *Brh. âr. Up.*, 1, 3. *Chând. Up.*, 1, 2.

3. Comme des brahmacarins, venant demander l'instruction sacrée à leurs précepteurs.

mondes et tout ce qu'il souhaite qui, l'ayant cherché, acquiert la notion de l'âtman. » C'est dans le désir (de le connaître) que nous sommes restés ici¹. »

« Prajâpati leur dit : — « Ce purusha que l'on voit dans l'œil² est l'âtman. » « Oui, » ajouta-t-il, « c'est Brahma l'être immortel et sans crainte. » — « Vénérable, » dirent-ils, « il y a le purusha qu'on voit dans l'eau et celui qu'on voit dans un miroir, lequel est-ce des deux ? » — « On le voit en toutes ces choses, » répondit-il.

« (Et il ajouta) : — « Vous étant regardés (ou ayant regardé l'âtman) dans un vase rempli d'eau, dites-moi (ensuite) si vous ne vous y êtes pas reconnus (ou si vous n'y avez pas reconnu l'âtman). » Tous les deux regardèrent alors dans un vase rempli d'eau. — « Que voyez-vous ? » leur demanda Prajâpati. Ils répondirent : — « Vénérable, nous voyons tout notre âtman, parfaitement ressemblant, jusqu'aux cheveux et jusqu'aux ongles. »

« (Alors) Prajâpati leur dit : — « Parez-vous bien, ornez-vous de beaux vêtements, faites votre toilette³ et allez vous regarder dans un vase rempli d'eau. » Alors tous deux s'étant bien parés, s'étant ornés de beaux vêtements et ayant fait leur toilette, se regardèrent dans un vase rempli d'eau. — « Que voyez-vous ? » leur demanda Prajâpati.

« Ils lui répondirent : — « Vénérable, de même que nous sommes bien parés, ornés de beaux vêtements et que nous avons fait notre toilette, (nos images) sont bien parées, ornées de beaux vêtements et ont fait leur toilette. Est-ce là l'âtman ? » — « Oui » (dit Prajâpati) ; « c'est Brahma, l'être immortel et sans crainte. » Ils (Indra et Virocana) s'en allèrent le cœur apaisé.

« Prajâpati dit en les regardant : — « Ils s'en vont sans avoir compris ni connu l'âtman. (Aussi), ceux qui adopteront cette instruction (cette façon de comprendre l'âtman), que ce soient les Devas ou les Asuras, ceux-là seront vaincus (exclus de la voie

1. Çankara dans son Com. remplace *avâstam* par *avâsya*, sans autre explication. Ananda-Giri explique ainsi cette substitution : *Avâsya iti vaktavye'py avâstam iti prajâpativaco'nukarshanamâtram iti drashtavyam*. — Le texte est peut-être corrompu.

2. Il est probable qu'à l'origine, l'idée du purusha qui est dans l'œil dont il est si souvent question dans les Upanishads, a été suggérée par la vue de l'image qui se réfléchit sur la prunelle d'un homme qui en regarde un autre.

3. *Parishkrtau chinnaomanaktau*. Çank.

qui conduit au salut. Çank.¹⁾ Virocana s'en vint le cœur apaisé auprès des Asuras et leur donna cette instruction : — « Ici-bas, l'âtman seul (ou le moi²⁾) doit être honoré, l'âtman doit être entouré de soins. En honorant l'âtman en entourant de soins l'âtman, on obtient les deux mondes, celui-ci et l'autre. »

« C'est pour cela qu'on dit maintenant encore ici-bas d'un homme qui ne fait point d'aumônes, qui n'a pas la foi, qui n'offre point de sacrifices : « Hélas ! il est de la race des Asuras. » Car telle est la règle (l'*upanishad*) des Asuras. Ils font la toilette des morts en leur donnant des parfums, des couronnes³, etc., en les ornant de vêtements et d'insignes⁴. Ils s'imaginent obtenir ainsi l'autre monde.

« Mais Indra avant d'être arrivé auprès des Devas éprouva une inquiétude⁵ (en pensant) : — « De même que cet (âtman dont j'ai vu l'image) est bien paré quand le corps est bien paré, orné de beaux vêtements quand le corps est orné de beaux vêtements et en toilette, de même il est aveugle quand le corps est aveugle, estropié quand le corps est estropié et mutilé quand il est mutilé ; il périt quand le corps périt. Je ne vois là⁶ rien d'avantageux. »

« Alors (Indra) ayant entre les mains le combustible du sacrifice revint auprès de Prajâpati. Celui-ci lui dit : — « O Maghavan, tu t'en étais allé le cœur apaisé avec Virocana, quel désir te ramène ? » Indra répondit : — « O vénérable, de même que cet (âtman dont j'ai vu l'image) est bien paré quand le corps est bien paré, orné de beaux vêtements et en toilette, de même il est aveugle quand le corps est aveugle, estropié quand le corps est estropié et mutilé quand il est mutilé ; il périt quand le corps périt. Je ne vois là rien d'avantageux. »

— « C'est vrai, ô Maghavan, » répondit Prajâpati ; « je te

1. Je construis en m'autorisant du Com. *yatare devâ vâsurâ vâ etadu-panishado bhavishyanti te parâbhavishyanti*. Rājendralāla Mitra traduit : « This instruction will be for the defeat of the Devas and Asuras. »

2. C'est-à-dire le corps. *Dehamātram evātmā pitroktā iti tasmād ātmaiva deha iha loke mahayyāh pūjanīyāh*. Çank.

3. *Bhikṣhayaḥ gandhamālyānnādīkṣanayā*. Çank.

4. *Ālankāradikaranena dhvajapatākādikaranena*. Çank.

5. Relativement à la manière de comprendre l'âtman. *Bhayam svātma-grahananimittam*. Çank.

6. Çank. explique *atra* par « *asmimḥ châyâtmadarçane dehâtmadarçane vâ* » dans la vue de cet *âtman* qui est l'image, ou dans la vue de cet *âtman* qui est le corps.

donnerai de nouvelles explications sur l'âtman. Séjourne ici encore trente-deux ans. » Indra y séjourna encore trente-deux ans. (Puis) Prajâpati lui dit : — « Cette (essence) qui est exaltée¹ dans le sommeil (ou dans le rêve) est l'âtman. » Il ajouta : « C'est Brahma (l'être) immortel et sans crainte. » (Alors) Indra s'en alla le cœur apaisé ; mais avant d'arriver auprès des Devas il éprouva une inquiétude (en pensant) : — « Bien que cette (essence qui goûte des jouissances dans le rêve) ne devienne pas aveugle quand le corps est aveugle, estropiée quand le corps est estropié, défectueuse quand le corps a des défauts ; qu'elle ne soit pas frappée quand le corps est frappé, qu'elle ne soit pas estropiée quand il est estropié ; cependant, elle est en quelque sorte frappée, elle est en quelque sorte dépouillée, elle connaît en quelque sorte la peine, elle pleure en quelque sorte. Je ne vois rien là d'avantageux. »

« (Alors Indra) ayant entre les mains le combustible pour le sacrifice, revint auprès de Prajâpati qui lui dit : — « O Maghavan, tu t'en étais allé le cœur apaisé, quel désir te ramène? » Indra lui répondit : — « O vénérable, bien que cette (essence qui goûte des jouissances dans le rêve) ne devienne pas aveugle quand le corps est aveugle, estropiée quand le corps est estropié, défectueuse quand le corps est défectueux ; qu'elle ne soit pas frappée quand le corps est frappé, qu'elle ne soit pas estropiée quand il est estropié ; cependant, elle est en quelque sorte frappée, elle est en quelque sorte dépouillée, elle connaît en quelque sorte la peine, elle pleure en quelque sorte. Je ne vois rien là d'avantageux. » — « C'est vrai, ô Maghavan, » répondit Prajâpati ; « je te donnerai de nouvelles explications sur l'âtman, mais séjourne encore ici trente-deux ans. » Indra y séjourna encore trente-deux ans. (Puis) Prajâpati lui dit : — « Cette (essence) qui, dans l'état de sommeil, est concentrée (et par conséquent sans perceptions), jouit d'une quiétude parfaite et n'a conscience d'aucun rêve, est l'âtman ; c'est Brahma (l'être) immortel et sans crainte. » Indra s'en alla le cœur apaisé, mais avant d'arriver auprès des Devas, il éprouva une inquiétude (en pensant) :

— « Cette (essence plongée dans le profond sommeil) ne connaît pas alors l'âtman (ou soi-même, elle n'a plus cons-

1. C'est-à-dire qui goûte dans des rêves agréables les jouissances diverses qui lui sont propres. *Yah śvapne mahīyāmānah śtrīādibhīḥ prīyamānaḥ caraty anekavidhān svaprabhogān anubhavatīty arthah. Çank.*

cience de son existence) en disant, « c'est moi », ni les (autres) êtres; elle est au pouvoir de la mort. Je ne vois rien là d'avantageux. »

« (Alors Indra) ayant entre les mains le combustible pour le sacrifice, revint auprès de Prajâpati qui lui dit : — « O Maghavan, tu t'en étais allé le cœur apaisé, quel désir te ramène? » Indra lui répondit : — « O vénérable, cette (essence plongée dans le profond sommeil) ne connaît pas alors l'âtman en disant, « c'est moi », ni les (autres) êtres ; elle est au pouvoir de la mort. Je ne vois rien là d'avantageux. »

— « C'est vrai, ô Maghavan, » dit Prajâpati ; « je te donnerai de nouvelles explications sur l'âtman, et je n'aurai plus rien à te dire. Séjourne encore ici cinq ans. » Indray séjourna encore cinq ans, ce qui fit (en tout) cent et un ans. C'est pourquoi l'on dit que Maghavan passa cent et un ans auprès de Prajâpati en qualité de brahmacârin. (Alors) Prajâpati lui dit :

« — O Maghavan, ce corps est mortel ; il est soumis à la mort. Il est le séjour de cet âtman immortel et sans corps. L'âtman uni au corps est sujet au plaisir et à la peine ; tant qu'il est uni au corps il ne peut se soustraire au plaisir et à la peine, mais quand il est séparé du corps, le plaisir et la peine ne le touchent plus.

« Le vent est sans corps, le nuage, l'éclair, le tonnerre, toutes ces choses sont sans corps. De même que ces phénomènes surgissant du sein de cet éther (que nous voyons), se revêtent de tout leur éclat et se manifestent sous la forme qui leur est propre ;

« De même, le *samprasâda*¹ surgissant de ce corps revêt tout son éclat et se manifeste sous la forme qui lui est propre. Il est l'homme (ou le purusha) suprême. Il se promène en ce monde, mangeant, jouant, se donnant du plaisir² avec les femmes, les

1. C'est-à-dire l'âme dans l'état de profond sommeil. L'idée générale du reste est obscure. Cependant il faut entendre, ce semble, que l'âme reste sensible même quand elle s'abstrait, pour ainsi dire, des organes matériels. Cette théorie sert de réponse à l'objection d'Indra que l'âtman tel que Prajâpati vient de le définir est inconscient et mort en quelque sorte. — Comp. *Brh.âr. Up.*, 4, 3, 1-20.

2. En esprit seulement, d'après Çank. *Kvacin manomâtraiḥ samkalpād eva samutthitair brāhmaṇaikair vā kṛīḍan sṛyādibhi ramamānaḥ ca manasaiva*. Et encore ne voit-on pas bien comment cela se concilie avec ce qui vient d'être dit, que le plaisir et la peine ne touchent plus l'âtman ; à moins pourtant d'entendre que les perceptions de l'âme sont désormais tout intellectuelles et ne doivent plus rien à l'intermédiaire des organes.

équipages ou ses parents, sans se soucier de ce corps qui est un appendice. Le prāṇa est attelé à ce corps comme une bête de somme est attelée à un char.

« Là où se trouve la place (le vide, l'orbite) est la vue ; il y a le puruṣa qui est dans l'œil et c'est avec la vue qu'on le distingue (*Çaṅk*). L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux sentir, » est l'âtman ; c'est avec l'odorat qu'il sent. L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux parler » est l'âtman ; c'est avec la voix qu'il parle. L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux entendre » est l'âtman ; c'est avec l'ouïe qu'il entend.

« L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux penser » est l'âtman. Le manas est son œil divin¹. Par cet œil divin qui est le manas, l'âtman prend plaisir à voir tous les objets de ses désirs.

« Les Devas qui sont dans le monde de Brahma adorent cet âtmān ; ils ont obtenu pour cette raison tous les mondes et tous les objets de leurs désirs. Celui-là obtient tous les mondes et tous les objets de ses désirs qui l'ayant cherché acquiert la notion de l'âtman. » Ainsi parla Prajāpati. »

Ce passage, où nous voyons le mot âtmān appliqué soit au moi individuel en union étroite avec la matière, soit au moi universel dégagé d'une manière plus ou moins complète des liens physiques qui l'attachent aux organismes grossiers, nous offre aussi, comme on le voit, une vue d'ensemble, un résumé à peu près complet de la doctrine à l'époque des anciennes Upanishads ; et nous pouvons remarquer dès à présent que, contrairement à ce que nous verrons ailleurs, l'âtman ou Brahma est donné ici comme tout à fait distinct de la matière, dont il n'est du reste question qu'indirectement et seulement pour indiquer cette distinction. Quant à l'origine de la matière elle-même, à ses qualités, à sa véritable nature, à la relation qui la rattache à l'âtman, tout cela est passé sous silence. Le but principal du morceau est donc d'établir la spiritualité et l'unité de l'être conscient appelé âtmān sous les divers modes par lesquels il se manifeste, ainsi que la nécessité d'en posséder la véritable notion et de s'identifier à lui par ce moyen pour participer au bonheur extatique qu'il trouve à se connaître soi-même. Nous avons aussi, remarquons-le en passant, des données sur les différents stages de l'âtman au sein de la matière dont nous aurons à faire notre profit dans le chapitre où cette question sera étudiée spécialement.

1. *Daivam aprākṛtam itarendriyair asādhāranam. Çaṅk.*

Dans la *Bṛh. ūr. Up.* (2, 4, 5-6) le double sens du mot *âtman* sert encore de moyen de démonstration et d'apologie.

Sa hovāca na vâ are patyuh kāmāya patih priyo bhavaty âtmanas tu kāmāya patih priyo bhavati na vâ are jâyâyah kāmāya jâyâ priyâ bhavaty âtmanas tu kāmāya jâyâ priyâ bhavati na vâ are putrânām kāmāya putrâh priyâ bhavanty âtmanas tu kāmāya putrâh priyâ bhavanti na vâ are vittasya kāmāya vittam priyam bhavaty âtmanas tu kāmāya vittam priyam bhavati na vâ are brahmanah kāmāya brahma priyam bhavaty âtmanas tu kāmāya brahma priyam bhavati na vâ are kshatrasya kāmāya kshatram priyam bhavaty âtmanas tu kāmāya kshatram priyam bhavati na vâ are lokânām kāmāya lokâh priyâ bhavanty âtmanas tu kāmāya lokâh priyâ bhavanti na vâ are devânām kāmāya devâh priyâ bhavanty âtmanas tu kāmāya devâh priyâ bhavanti na vâ are bhûtânām kāmāya bhûtâni priyâni bhavanty âtmanas tu kāmāya bhûtâni priyâni bhavanti na vâ are sarvasya kāmāya sarvam priyam bhavaty âtmanas tu kāmāya sarvam priyam bhavaty âtmâ vâ are drashtavyah çrotavyo mantavyo niddhyâsitavyo maitreyâtmano vâ are darçanena çavanena matyâ vijñânenedan sarvam veditam.

Brahma tam parâdâd yo' nyatrâtmano brahma veda kshatram tam parâdâd yo' nyatrâtmanah kshatram veda lokâs tam parâdur yo' nyatrâtmano lokân veda devâs tam parâdur yo' nyatrâtmano devân veda bhûtâni tam parâdur yo' nyatrâtmano bhûtâni veda sarvam tam parâdâd yo' nyatrâtmanah sarvam vededam brahmedam kshatram ime lokâ ime devâ imâni bhûtânîdam sarvam yad ayam âtmâ.

« Il (Yajñavalkya) dit : — « Ce n'est pas pour l'amour du mari que le mari est cher, mais il est cher pour l'amour de l'âtman¹ (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de l'épouse que l'épouse est chère, mais elle est chère pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des fils que les fils sont chers, mais ils sont chers pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de la richesse que la richesse est chère, mais elle est chère pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de Brahma² que le Brahma est cher, mais

1. Çank. ne voit ici que l'âtman universel, mais il me paraît évident qu'il y a au moins allusion à l'âtman individuel et que cette allusion est le lien logique qui rattache ensemble les deux parties de ce morceau.

2. La caste sacerdotale. *Brâhmanajâtiḥ*. Çank.

il est cher pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de Kshatra ¹ que le Kshatra est cher, mais il est cher pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des mondes que les mondes sont chers, mais ils sont chers pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des dieux que les dieux sont chers, mais pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des êtres que les êtres sont chers, mais ils sont chers pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de l'univers que l'univers est cher, mais il est cher pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même). L'âtman doit être l'objet de la vue, de l'ouïe, de la pensée, de la méditation. En voyant l'âtman, ô Maitreyî, en l'entendant, en le pensant, en le connaissant, on connaît l'univers.

« Le Brahma rejetterait comme étranger celui qui considérerait le Brahma comme autre que l'âtman ²; le Kshatra rejetterait comme étranger celui qui considérerait le Kshatra comme autre que l'âtman; les mondes rejetteraient comme étranger celui qui considérerait les mondes comme autres que l'âtman; les dieux rejetteraient comme étranger celui qui considérerait les dieux comme autres que l'âtman; les êtres rejetteraient comme étranger celui qui considérerait les êtres comme autres que l'âtman; l'univers rejetterait comme étranger celui qui considérerait l'univers comme autre que l'âtman. L'âtman est ce Brahma, ce Kshatra, ces mondes, ces dieux, ces êtres, cet univers. »

Jusqu'ici et bien que l'âtman soit identifié à l'univers (*sarva*) il n'est dépeint que sous des traits qui semblent en exclure toute communauté d'essence avec la matière. C'est une contradiction qui se retrouve sans cesse dans les anciennes Upanishads et qui ne disparut complètement que du jour où l'antique doctrine se divisa en deux systèmes distincts dont l'un, le *Vedânta* conclut au panthéisme spiritualiste ou à l'unité de l'être sous une nature immatérielle et par conséquent à la non-réalité objective de la matière, tandis que l'autre, le *Sâmkhya*, admet la coexistence de deux principes, l'esprit et la matière. Mais antérieurement à cette distinction les idées flottaient entre les deux conceptions, et l'âtman était considéré dans les anciennes Upanishads tantôt comme indépendant de la matière et tantôt comme comprenant dans son essence la nature entière sous ses modalités diverses. C'est un double point de vue dont nous avons à tenir compte

1. La caste guerrière.

2. C'est-à-dire, que son propre âtman, que lui-même.

pour apporter un peu d'ordre et de clarté dans l'exposé des attributs de l'âtman tels qu'ils résultent des textes; et nous allons, par conséquent, essayer de grouper chaque ordre d'idées en commençant par les passages qui concernent plus spécialement la conception purement spiritualiste de l'âtman.

Dans le dialogue entre Gârğya, fils de Balâkâ, et Ajâtaçatru, roi de Kâçi, que nous avons déjà eu occasion de citer et qui forme le premier brâhmaṇa du deuxième adhyâya de la *Bṛh. âr. Up.*, Brahma est tour à tour désigné comme le purusha qui est dans le soleil (*âditya*), dans la lune (*candra*), dans l'éclair (*vidyut*), dans l'éther (*ākāśa*), dans l'air (*vāyu*), dans le feu (*agni*), dans les eaux (*âpas*), dans le miroir (*âdarṣa*); comme celui qui suit le bruit (*yaṃ taṃ paçchâc chabdo' nûdeti*); comme le purusha qui est dans les points cardinaux (*diçah*), comme le *purusha* qui est l'ombre (*châyâmaya*) et comme celui qui est dans l'âtman.

Ainsi qu'on le voit, Brahma, d'après ce passage, semble distinct des catégories matérielles auxquelles il est uni. Quant à la désignation de purusha qu'il reçoit, elle paraît s'appliquer dans les anciennes Upanishads surtout à l'âme suprême identifiée au génie qui gouverne les éléments et les corps célestes, soit par réminiscence de l'hymne au purusha, soit par l'effet d'un anthropomorphisme conscient en quelque sorte et fondé sur l'idée que l'homme est le microscop, soit enfin par suite de l'observation du phénomène de l'ombre auquel on attachait une cause et un sens mystiques. Il paraît évident que les auteurs des Upanishads croyaient voir, dans l'ombre proprement dite, ainsi que dans les figures qui se reflètent sur l'œil, sur un miroir, dans l'eau, etc., cette image de l'homme qui le suit partout, l'âtman incorporel dont ils s'efforçaient, par la spéculation, de pénétrer et de définir la nature. Non-seulement cette explication semble autorisée par des textes tels que celui qui vient d'être cité et le passage de la *Chând. Up.* qui précède, mais elle rend compte des expressions si fréquentes, « le purusha qui est dans l'œil », et, par extension, « le purusha qui est dans le soleil », le soleil étant, comme nous le verrons, considéré dans les Upanishads comme la source ou le centre d'émission et de retour de la faculté visuelle en général, comme Brahma ou l'âtman absolu est le centre d'émission et de retour des âmes individuelles.

Le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 3, 4, 1-2) contient encore une déclaration expresse en faveur de la conception spiritualiste de l'âtman :

*Atha hainam ushastāḥ cākṛāyaṇaḥ papraccha yājñavalkya-
kyeti hovāca yat sākshād brahma ya ātmā sarvāntaras
taṁ me vyācakshva ity esha ta ātmā sarvāntaraḥ katamo
yājñavalkya sarvāntaro yaḥ prāṇena prāṇīti sa ta ātmā
sarvāntaro yo' pānenāpāṇīti sa ta ātmā sarvāntaro yo
vyānena vyāṇīti sa ta ātmā sarvāntaro ya udānenodānīti
sa ta ātmā sarvāntara esha ta ātmā sarvāntaraḥ.*

*Sa hovācoshastāḥ cākṛāyaṇo yathā vibrūyād asau gaur
asāv aḥva ity evam evaitad vyapadishtaṁ bhavati yad eva
sākshād aparokshād brahma ya ātmā sarvāntaras taṁ me
vyācakshvety esha ta ātmā sarvāntaraḥ katamo yājña-
valkya sarvāntaraḥ, na dṛshṭer drashtāram pacyer na
ḥruteḥ ḥrotāram ḥṛṇuyāt na mater mantāram manvithā
na vijñātāram vijāñyāḥ, esha ta ātmā sarvāntaro' to' nyad
ārttaṁ tato hoshastāḥ cākṛāyaṇa upararāma.*

« Puis, Ushasta Cākṛāyaṇa lui posa cette question : — « O Yājñavalkya », dit-il, « apprends-moi que est le Brahma présent et non caché¹, l'âtman qui est au-dedans de toutes choses? » — « C'est ton âtman (répondit Yājñavalkya) qui est au-dedans de toutes choses. » — « Lequel (reprit-il), ô Yājñavalkya, est au-dedans de toutes choses? » — « Celui qui respire par le prāṇa est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses; celui qui circule (dans le corps sous la forme d'esprit vital) de haut en bas par l'apāna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses; celui qui circule en sens divers par le vyāna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses; celui qui circule de bas en haut par l'udāna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses. »

« Ushasta Cākṛāyaṇa lui dit alors : — « Tu m'as désigné ce (Brahma) comme on désignerait « cette vache, ce cheval là-bas » (une vache, un cheval éloignés), mais ce Brāhma présent et non caché, l'âtman qui est au-dedans de toutes choses, dis-moi quel il est? » — « C'est ton âtman (répondit Yājñavalkya) qui est au-dedans de toutes choses. » — « Lequel (reprit-il), ô Yājñavalkya, est au-dedans de toutes choses? » — « Tu ne peux pas voir l'agent de la vue; tu ne peux pas entendre l'agent de l'ouïe; tu ne peux pas penser l'agent de la pensée; tu ne peux connaître l'agent de la connaissance. Celui-là est ton âtman qui est au-

1. Çank. explique sākshāt par avyavahitam kenacid drashtuh « que rien ne dérobo à la vue de celui qui le contemple » et aparokshāt par agau-
nam « sans qualités ».

dedans de toutes choses. Ce qui est autre que lui est misérable¹. » Alors Ushasta Cākṛāyaṇa cessa (de parler). »

Des idées analogues sont exprimées (*Brh. ār. Up.*, 3, 7, 1-23) :

Uddālaka Āruṇeya demande à Yājñavalkya s'il connaît :

Tat sūtram yenāyaṃ ca lokāḥ paraḥ ca lokāḥ sarvāṇi ca bhūtāni saṃdr̥bdhāni bhavanti.

Tam antaryāminam ya imam ca lokam param ca lokam sarvāni ca bhūtāni yo' ntaro yamayati.

C'est-à-dire :

« Ce fil par lequel ce monde et l'autre et tous les êtres sont rattachés ensemble.

« Ce régisseur interne qui régit intérieurement ce monde-ci et l'autre ainsi que tous les êtres. »

Yājñavalkya répond :

Vâyur vai gautama tat sūtram vâyunâ vai gautama sūtrenāyaṃ ca lokāḥ paraḥ ca lokāḥ sarvāṇi ca bhūtāni saṃdr̥bdhāni bhavanti tasmād vai gautama puruṣam pretam āhur vyaśraṃsishatâśyāṅgânîti vâyunâ hi gautama sūtreṇa saṃdr̥bdhāni bhavantîti.

« L'air, ô Gautama², est ce fil ; c'est l'air, ô Gautama, qui est le fil par lequel ce monde-ci et l'autre ainsi que tous les êtres sont rattachés ensemble. C'est pour cela, ô Gautama, qu'on dit d'un homme mort que ses membres sont relâchés, car l'air, ô Gautama, est le fil qui les reliait³. »

Uddālaka, satisfait sur le premier point, insiste pour obtenir réponse à la seconde question qu'il a posée, et Yājñavalkya le contente en ces termes :

Yah pṛthivyāṃ tishṭhan pṛthivyâ antaro yaṃ pṛthivî na veda yasya pṛthivî çarîraṃ yah pṛthivîm antaro yamayaty esha ta âtmântaryāmy amṛtaḥ.

« Celui qui résidant dans la terre est à l'intérieur de la terre, que la terre ne connaît pas, dont la terre est le corps, qui régit intérieurement la terre, celui-là est ton âtman, le régisseur interne, l'immortel. »

1. Çank. explique *ārttam* par *kāryam vā çarîram karandmakam vā*. « L'effet ou le corps consistant dans les organes. »

2. C'est-à-dire, descendant de Gotama.

3. Remarquons cette méthode constante des anciennes Upanishads qui consiste à appuyer les théories d'un ordre plus ou moins transcendant sur des observations physiques ou physiologiques et parfois psychologiques du domaine de l'expérience.

Yājñavalkya fait ensuite figurer tour à tour dans la même formule le groupe des entités élémentaires et physiques divinisées qui porte dans les Upanishads le nom d'*adhidaivata*¹ : ce sont les eaux (*āpah*), le feu (*agni*), l'atmosphère (*antariksha*), l'air (*vāyu*), le ciel (*dyauh*), le soleil (*āditya*), les points cardinaux (*diṣaḥ*), la lune et les étoiles (*candratārakam*), l'éther (*ākāśa*), l'obscurité (*tamaḥ*) et la lumière (*tejah*). Puis il passe à l'*adhībhūta* ou à la série qui comprend les êtres en général (*bhūtāni*) ; et enfin à l'*adhyātma* où sont réunis le souffle vital (*prāṇa*), la voix (*vāc*), la vue (*cakṣuh*), l'ouïe (*śrotra*), l'organe de la pensée (*manah*), le tact (*tvac*), le discernement (*viññāna*) et la semence (*retah*).

Il ajoute en forme de conclusion :

Adṛśto drashtāḥ grātāmato mantāvijñāto vijñātā nānyato' sti drashtā nānyato' sti grātā nānyato' sti mantā nānyato' sti vijñātāisha ta ātmāntaryāmy amṛto' to' nyad ārttam.

« Il n'est pas vu, il voit ; il n'est pas entendu, il entend ; il n'est pas pensé, il pense ; il n'est pas connu, il connaît. Nul autre que lui ne voit, nul autre que lui n'entend, nul autre que lui ne pense, nul autre que lui ne connaît. Il est ton ātman, le régisseur interne, l'immortel. Ce qui diffère de lui est misérable². »

Dans le brāhmaṇa suivant (*Bṛh. ār. Up.*, 3, 8, 9) le même Yājñavalkya semble donner à Brahma les attributs providentiels qui se rattachent généralement à l'idée de Dieu dans les systèmes monothéistes.

Etasya vā aksharasya praçāsane gārgi sūryācandramasau vidhṛtau tishṭhata etasya vā aksharasya praçāsane gārgi dyāvāprthivyau vidhṛte tishṭhataḥ etasya vā aksharasya praçāsane gārgi nimeshā muhūrtā ahorātrāny ardhmāsā māsā r̥taḥ saṁvatsarā iti vidhṛtās tishṭhantya etasya vā aksharasya praçāsane gārgi prācyo' nyā nadyaḥ syandante śvetebhyaḥ parvatebhyaḥ pratīcyo' nyā yāṁ yāṁ ca diṣaṁ anveti etasya vā aksharasya praçāsane gārgi dadato manusyāḥ praçāmsanti yajamānaṁ devā darvīm pitaro' nvāyattāḥ.

« C'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gārgî, que le

1. D'après le *Dict. St-Pét.* au mot *adhidaiva*, l'*adhyātma* est l'âme en tant qu'agent d'une action ; l'*adhībūta* est l'objet sur lequel s'exerce cette action et l'*adhidaiva* ou l'*adhidaivata* est la divinité qui la dirige.

2. Ce dernier paragraphe est reproduit littéralement *Bṛh. ār. Up.*, 3, 8, 11.

soleil et la lune gardent leurs lois distinctes ; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que le ciel et la terre gardent leurs lois distinctes ; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que les minutes, les heures, les jours et les nuits, les quinzaines, les mois, les saisons et les années gardent leurs lois distinctes ; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que les rivières coulent des montagnes blanches (de neige), les unes à l'orient, les autres à l'occident, (chacune d'elles) suivant sa direction ; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que les hommes louent ceux qui sont libéraux, que les dieux s'attachent au sacrifiant et les *pitrîs* à la cuillère (qui contient l'oblation). »

La définition de l'âtman incorporé ou du purusha telle qu'elle résulte du curieux passage (*Bṛh. âr. Up.*, 4, 3, 1-8) qu'on va lire nous fournit un nouvel exemple du caractère exclusivement spiritualiste sous lequel il paraît maintes fois conçu dans les anciennes Upanishads sans toutefois que la réalité de la matière y soit expressément niée, comme il arriva plus tard quand le védântisme eut atteint tout son développement.

Janakaṃ ha vaidehaṃ yâjñavalkyo jagâma sa mene na vadishya ity atha ha yaj janakaḥ ca vaideho yâjñavalkyaḥ câgnihotre samûdâte tasmai ha yâjñavalkyo varam dadau sa ha kâmapraçnam eva ravre taṃ hâsmai dadau taṃ samrâd eva pûrvaṃ papraccha.

Yâjñavalkya kiṃ jyotir ayaṃ purusha iti âdityajyotiḥ samrâd iti hovâca âdityenaiva jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya kiṃ jyotir evâyaṃ purusha iti candramâ evâsya jyotir bhavatîti candramasaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya candramasy astam ite kiṃ jyotir evâyaṃ purusha iti agnîr evâsya jyotir bhavatîti agninaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya candramasy astam ite çânte' gnau kiṃ jyotir evâyaṃ purusha iti vâg evâsya jyotir bhavatîti vâcaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîti tasmâd vai samrâd apî yatra svaḥ pânîr na vinirjñâyate' tha yatra vâg uccarayaty upaiva latra nyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya candramasy astam ite çânte

*'gnau çântâyâm vâci kin jyotir evâyaṃ puruṣa ity âtmai-
vâsya jyotir bhavatîty âtmanaivâyaṃ jyotishâste palyayate
karma kurute vipalyetîti.*

*Katama âtmeti yo' yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeshu hṛdy
antarjyotih puruṣaḥ sa samānaḥ sann ubhau lokān anu
saṃcarati dhyâyatîva lelâyatîva sa hi svapno bhūtvemaṇ
lokam ati kramati mṛtyo rūpāṇi.*

*Sa vâyaṃ puruṣo jāyamānaḥ çarīram abhisampadya-
mānaḥ pāpmabhiḥ saṃsṛjyate sa utkrāman mṛiyamānaḥ
pāpmāno vijahâti.*

« Yājñavalkya vint auprès de Janaka, roi des Videhas. Il pensait : « Je ne parlerai pas. » Mais (autrefois) Janaka, roi des Videhas, et Yājñavalkya avaient conversé ensemble sur l'agnihotra¹ et Yājñavalkya avait offert (à son interlocuteur) une faveur à choisir. Janaka demanda à lui poser une question à sa guise. Yājñavalkya y ayant consenti, le roi l'interrogea d'abord (en ces termes) :

« — Quelle est la lumière qui constitue ce puruṣa², ô Yājñavalkya? » — « C'est la lumière du soleil, ô roi des rois, répondit Yājñavalkya, car c'est à l'aide de la lumière du soleil qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). » — « En effet, ô Yājñavalkya. »

— « Quand le soleil est couché, quelle est la lumière qui constitue ce puruṣa, ô Yājñavalkya? » — « La lune est sa lumière, car c'est à l'aide de la lumière de la lune qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). » — « En effet, ô Yājñavalkya. »

— « Quand le soleil est couché ainsi que la lune, quelle est la lumière qui constitue ce puruṣa, ô Yājñavalkya? » — « Le feu est sa lumière, car c'est à l'aide de la lumière du feu qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). » — « En effet, ô Yājñavalkya. »

« — Quand le soleil et la lune sont couchés et que le feu est éteint, quelle est la lumière qui constitue ce puruṣa, ô Yājñavalkya? » — « La voix est sa lumière, car c'est à l'aide de la parole comme lumière qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). C'est pour cela, ô roi des

1. Voir chap. préliminaire, p. 64.

2. Avec jeu de mots sur le double sens de puruṣa, désignant l'homme et l'âme suprême.

rois, que (lorsque le ciel est si obscur) qu'on ne distingue pas même sa propre main¹, on se dirige vers le lieu où l'on entend parler. » — « En effet, ô Yājñavalkya. »

— « Quand le soleil et la lune sont couchés, que le feu est éteint et que la voix se tait, quelle est la lumière qui constitue ce purusha, ô Yājñavalkya? » — « L'âtman est sa lumière, car c'est avec l'âtman comme lumière qu'il s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). »

— « Quel âtman? » — « Cet âtman qui parmi les prâṇas consiste en discernement, qui réside à l'intérieur du cœur, le purusha qui est lumière. Restant le même², il passe dans les deux mondes (celui-ci et l'autre); il pense en quelque sorte, il se meut en quelque sorte³. Devenant le rêve (c'est-à-dire l'éprouvant⁴) il franchit ce monde, (il franchit) les formes de la mort⁵.

« Quand ce purusha naît, il s'unit aux maux en prenant un corps; quand il meurt et sort de ce corps (*Çāṅk.*), il abandonne les maux. »

Ce morceau s'applique plus spécialement à l'âtman individuel et incorporé et je ne le cite en ce moment que pour montrer que les idées spiritualistes avaient pour objet l'âme dans ses divers états. Mais le passage suivant (*Brh. âr. Up.*, 4, 4. 18, 19, 20 et 22), où l'unité du principe intellectuel sous une forme suprasensible est affirmée, n'a en vue que l'âtman suprême :

Prâṇasya prâṇam uta cakshushaḥ cakshur uta çrotrasya çrotram manaso ye mano viduḥ te nicikyur brahma purâṇam agryam.

Manasaivânudrashtavyaṃ neha nânâsti kiṃ cana mṛtyoḥ sa mṛtyum âpnoti ya iha nâneva paçyati.

Ekadhaivânudrashtavyam etad apramayaṃ dhruvaṃ vijarah para âkâçâd aja âtmâ mahân druvah.

Sa vâ esha mahân aja âtmâ yo' yaṃ vijñânamayah prâṇeshu ya esho' ntarhṛdaya âkâças tasmîṇ chete sarvasya vaçî sarvasyeçânah sarvasyâdhipatîh.

1. Comp. notre expression proverbiale « ne pas voir son doigt devant l'œil. »

2. D'après *Çāṅk.*, qui cite à l'appui de son interprétation le texte suivant : *tena sarvena samāno buddhisāmdnyadvarena sarvamaya iti*, il faudrait traduire *samānah* par « identique (à la buddhi). »

3. Mais non pas réellement. *Na tu paramārthatah.* *Çāṅk.*

4. *Swapnāvṛttim pratipadyate.* *Çāṅk.*

5. Les organes qui sont des effets : *kāryakaraṇāṇy evāsya (mṛtyor) rūpāni.* *Çāṅkara.*

« Ceux qui savent qu'il est le prâna du prâna, la vue de la vue, l'ouïe de l'ouïe, le manas du manas, ceux-là ont reconnu Brahma, (l'être) antique et primordial.

« C'est par le manas seulement qu'on peut le percevoir, car il n'est pas en lui de diversité¹. Celui qui voit en lui de la diversité, passe de la mort dans la mort, (c'est-à-dire, n'est jamais délivré).

« Il ne peut être perçu que d'une seule manière; il ne peut être prouvé², il est éternel; il est sans tache³, il est l'âtman supérieur à l'éther⁴, qui n'a point eu de naissance, qui est vaste et éternel.

« Cet âtman vaste et qui n'a point eu de naissance est l'être qui parmi les prânas consiste en discernement; il réside dans l'éther (ou la place) qui est à l'intérieur du cœur⁵; il est l'arbitre de l'univers, le seigneur de l'univers, le surintendant suprême de l'univers. »

J'ai déjà emprunté à la *Chând. Up.*, qui d'ailleurs est beaucoup moins doctrinale que la *Brh. âr. Up.*, un morceau dont l'importance est capitale au point de vue de la notion de l'âtman. J'y recueillerai encore comme conforme aux idées que je groupe actuellement, le refrain des sections 9-16 du sixième chapitre.

Sa ya esho' nimaitadâtmyam idaṁ sarvaṁ tat satyaṁ sa âtmâ tat tvam asi çvetaketuḥ.

« Cet atome⁶ qui est l'essence de l'univers, est le vrai; c'est l'âtman; tu es cela⁷, ô Çvetaketu. »

1. Et par conséquent rien qui présente aux sens des moyens de le distinguer.

2. *Apramayam aprameyam sarvaikatvâd, anyena hy anyat pramîjate.* Çank.

3. Le texte édité par M. Röer donne *vijara* « qui ne vieillit pas », mais le même éditeur traduit comme s'il y avait *virajah* « sans tache »; c'est aussi la leçon que Çank. avait sous les yeux.

4. C'est-à-dire distinct, subtil ou pénétrant (formant la substance de toute chose). *Paro vyatiriktaḥ sūkṣmo vyâpi vâ.* Çank.

5. Bien que cette phrase soit identique à celle que nous venons de voir *Brh. âr. Up.*, 4, 3, 7, et qu'il soit bien évident que l'une est la reproduction de l'autre, M. Röer traduit *prâṇeshu* la première fois par « organes », et la seconde fois par « créatures vivantes », comme s'il avait lu *prâṇîshu*.

6. Qui est l'être. *Sa yah sadâkhyâ esha ukto' nimânubhâvo jagato mûlam.* Çank.

7. Nous avons sans doute ici un des plus anciens exemples de l'emploi de la formule amphibologique *tat tvam asi*, devenue si célèbre dans le védantisme postérieur.

Ainsi que le fragment suivant (*Chând. Up.*, 8-14, 1) :

âkâço vai nâma nâmarûpayor nirvahitâ te yad antarâ tad brahma tad amṛtaṃ sa âtmâ.

« Ce qu'on appelle éther¹ a manifesté² le nom et la forme. Ce qui est entre l'un et l'autre c'est Brahma, c'est l'immortel, c'est l'âtman. »

Quelquefois la spiritualité de Brahma est établie par des assertions plus précises encore. Les auteurs de la *Bṛh. âr. Up.* le privent de toutes les qualités qui pourraient laisser place à des rapports entre lui et la matière. On peut dire même qu'ils le considèrent déjà comme *nirguṇa* ou absolument dépourvu de qualités. C'est ainsi que nous lisons (3, 8, 8) :

Sa hovâcâtad vai tad aksharam gârgi brâhmanâ abhivadanty asthûlam ananṛ ahrasvam adîrgham alohitam asneham acchâyam atamo 'vâyvaṃ nâkâçam asaṅgam arasam agandham acakshushkam açrotram avâg amano' tejaskam aprâṇam amukham amâtram anantaram avâhyam na tad açnâti kiṃ cana na tad açnâti kaç cana.

« Les brâhmanes³, ô Gârgî, dit-il (Yâjñavalkya), l'appellent l'indestructible. Il n'est ni épais, ni subtil, ni court, ni long, ni rouge, ni visqueux ; il n'est pas l'ombre⁴, il n'est pas les ténèbres, il n'est pas l'air, il n'est pas l'éther, il n'adhère pas⁵, il n'a pas le sens du goût⁶, ni celui de l'odorat, ni celui de la vue, ni celui de l'ouïe, il n'a pas de voix, pas de manas, pas d'éclat, pas de prâṇa, pas de bouche, pas de dimensions, pas de dedans, pas de dehors ; il n'absorbe rien, rien ne l'absorbe. »

Et plus loin, 3, 9, 26 (passage qui se trouve répété, 4, 3, 4) :

Sa esha neti nety âtmâgṛhyo na hi gṛhyate 'çîryo na hi çîryate 'saṅgo na hi sajjyate 'sito na vyatathe na rishyati.

« Cet âtman qui n'est ni ceci, ni cela, est insaisissable car il ne peut être touché, indivisible car il ne peut être

1. C'est-à-dire l'âtman, parce qu'il est sans corps et subtil comme l'éther. *âkâço vai nâma çrutishu prasiddha âtmâ âkâça ivâçarivatvât sūkshmatvâc ca.* Çank.

2. *Nirvahitâ nirvodhâ vyâkarta.* Çank.

3. Çank. explique *brâhmanâh* par *brahmanavidah* « ceux qui connaissent Brahma. »

4. *Châyâyâ apy anyad acchâyam.* Çank.

5. Comme la gomme. *Jatuvat.* Çank.

6. Je traduis comme possessifs le composé *arasa* et les suivants, bien que Çankara ne me donne l'exemple de cette interprétation que pour *acakshushka* et *atejaska*, qui contiennent un suffixe dérivatif.

brisé, indépendant¹, car il ne peut pas entrer en contact (avec quoi que ce soit); il est sans liens², il ne souffre pas, il ne périt pas. »

Lancés sur cette voie nos théologiens devaient en arriver logiquement à concevoir l'être absolu comme n'ayant plus d'autre attribut positif, ou plutôt de nature propre, qu'une intelligence tout idéale, indépendante de la perception, sans autre objet ni autre ressort qu'elle-même, permanente, solitaire et dans laquelle s'évanouissent les manifestations éphémères de la conscience individuelle. Nous n'avons donc pas à nous étonner de trouver ces conclusions exprimées dans le passage suivant (*Bṛh. ār. Up.*, 2, 4, 12-14), qui se trouve reproduit à peu près textuellement (4, 5, 13-15) :

Sa yathā saindharakhīlya uḍake prāsta uḍakam evānu-vīḷiyeta nāhāsyodgrahanāyeva syāt; yato yatas tv ādadīta lapaṇam evaivaṇ vā ara idaṃ mahad bhūtam anantam apāraṃ vijñānaghana eva etebhyo bhūtebyaḥ samutthāya tāny evānu vinācyati na pretya saṃjñāstīty are bravīmīti horāca yājñavalkyaḥ.

Sā horāca maitreyīy atraiva mā bhagavān amūmuhan na pretya saṃjñāstīti sa horāca yājñavalkyo na vā are' haṃ moham bravīmīy aṇaṃ vā ara idaṃ vijñānāya.

Yatra hi dṛaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paçyati tad itara itaraṃ jighrati tad itara itaraṃ çṛṇoti tad itara itaraṃ abhivradati tad itara itaraṃ manute tad itara itaraṃ vijānāti yatra vā asya sarvaṃ ātmaivābhūt tat kena kaṃ jighret tat kena kaṃ paçyet tat kena kaṃ çṛṇuyāt tat kena kaṃ abhivadet tat kena kaṃ manvītu tat kena kaṃ vijānīyāt, yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt, vijñātāram are kena vijānīyād iti.

« De même qu'un morceau de sel jeté dans l'eau s'y dissout et ne peut plus en être tiré³, (car) partout (où l'on puiserait) on ne ramènerait que de l'eau salée (et non pas le morceau de sel); de même (l'âtman individuel) n'est plus que ce grand être, infini, immense, il n'est plus que saturé de connaissance⁴. Naissant de

1. *Dict. St. Pet.*—Çank. explique *asangaḥ* par *amūrtah* « sans corps ».

2. *Asitah abaddhah.* Çank.

3. Selon Çank. il faudrait traduire « ne peut plus y être perçu ». *Naivāsya khlāsyodgrahanāyoddhṛtya pūrvavad grahanāya grahitum naiva samarthah kaç cid syāt sunīpuno' pi.* Çank.

4. Tel me paraît être le vrai sens de *vijñānaghanaḥ* que je rapporte au sujet *sa*. Çankara prenant pour sujet *idaṃ mahad bhūtam* fait de

ces êtres, il périt quand ils périssent. Après la mort, la conscience¹ n'est plus; voilà ce que je prétends. » Ainsi parla Yājñavalkya.

« Maitreyî lui dit : — « Tu m'as troublée, o vénérable, en disant qu'après la mort la conscience n'est plus². » Yājñavalkya répondit : — « Je n'ai rien dit là qui puisse te troubler. Cet (être) est capable de connaître³. »

« Là où il y a comme dualité (où l'âtman individuel se croit distinct, tandis qu'il est en réalité essentiellement identique à l'âtman suprême) l'un voit l'autre (c'est-à-dire qu'il y a sujet et objet, par suite de la distinction apparente de ce qui est réellement un), l'un sent l'autre, l'un entend l'autre, l'un parle à l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre. Mais celui pour lequel tout n'est que l'âtman (ou lui-même) comment pourrait-il sentir quoi que ce soit? comment pourrait-il voir quoi que ce soit? Comment pourrait-il entendre quoi que ce soit? Comment pourrait-il parler à qui que ce soit? Comment pourrait-il penser qui que ce soit? Comment pourrait-il connaître qui que ce soit? Comment connaître celui par lequel on connaît tout? Comment connaître celui qui est (l'être même) qui connaît⁴? »

Les mêmes idées sont exprimées en d'autres termes, *Brh. âr. Up. 4.4, 1-2*.

Sa yatraisha cākshushaḥ puruṣaḥ parāṇ paryāvaratate tathârûpajño bhavati.

Ekîbhavati na paçyatîty âhur ekîbhavati na jighratîty

ghana un substantif : *ghanaçabdo jâtyuntarapratishedhârthah yathâ suvar-naghano' yoghana iti.*

1. La conscience des distinctions. *Nâsti viçeshasamjñety aham asāvamu. shya putro mamedam kshetram dhanam sukhi duḥkhîti evamâdilakṣhanâ. Çank.*

2. Parce que cela semble contradictoire avec l'affirmation de Yājñavalkya que l'âme est saturée de connaissance ou, selon l'interprétation de Çankara, que ce grand être est une agglomération de connaissance. *Pûrvam vijñânaghana eveti pratijnâya punar na pretya samjñâstîti katham vû na pretya samjñâstîti. Çank.*

3. Car celui qui connaît étant immortel, ne pourrait être privé de la connaissance. *Atam paryâptam idam mahad bhûtam vijñânâya vijñâtum na hi vijñâtur vijñâter viparilopo vidyate avinâçitvat. Çank.*

4. Comp. *Chând. Up. 7, 24, 1. Yatra nânyat paçyati nânyac chrnoti nânyad vijñâti sa bhûmâ atha yatrânyat paçyaty anyac chrnoty anyad vijñâti tad atpam yo vai bhûmâ tad amrtam atha yad atpam tan martyam.* « Là, où rien autre n'est vu, n'est entendu, n'est connu, c'est la masse; là où autre chose est vu, entendu, connu, c'est la parcelle. La masse est immortelle, la parcelle est mortelle. »

*âhur ekîbhavati na rasayata ity âhur ekîbhavati na vada-
tîty âhur ekîbhavati na grînotîty âhur ekîbhavati na ma-
nuta ity âhur ekîbhavati na sprîçatîty âhur ekîbhavati na
vijânâtîty âhuh.*

« Quand le purusha qui est dans l'œil retourne (dans le soleil Çaik.) alors (l'âtman) n'a plus la notion des couleurs (ou des formes).

« Il (l'âtman individuel) est unifié (avec l'âtman suprême) comme on l'a dit, il ne voit plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne sent plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne goûte plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne parle plus; il est unifié, comme on l'a dit, il n'entend plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne pense plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne touche plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne connaît plus. »

Mais la même nécessité logique qui contraignait les auteurs des anciennes Upanishads à tirer du système de l'âtman suprême considéré comme pur esprit ces conséquences extrêmes, les obligeait aussi, pour embrasser l'univers tout entier, à rendre compte de la matière et à chercher l'explication de sa nature et de sa relation avec l'âtman. Comme dans toutes les philosophies où le point de départ est une hypothèse spiritualiste, là se trouvait la grande difficulté. Aussi, si nous voyons dans les plus anciens documents philosophiques la doctrine de l'âtman à peu près complète au point de vue des modalités intellectuelles de l'âme suprême, il n'en est pas de même des théories sur la matière. Les anciennes Upanishads ne contiennent à cet égard (quoi qu'en disent les commentateurs et malgré les efforts qu'ils font pour y découvrir des preuves en faveur des doctrines telles qu'elles étaient fixées de leur temps), — que des ébauches dont aucune ne parvient à se fondre dans le système général et à former avec lui un tout logiquement coordonné. Ce n'est même guère que sur ce point que la doctrine est restée un progrès, par cette raison même qu'elle était inachevée; elle n'a été close et parfaite que le jour où ceux qui la professaient en ont été réduits, pour donner au système une consistance définitive, à nier la réalité objective du monde matériel.

Nous commencerons l'exposition des idées qu'avaient les auteurs des anciennes Upanishads sur les choses sensibles par un passage de la *Brh. âr. Up.* (1. 6, 1-3) où l'on serait tenté de voir une conception qui diffère peu de celle de la *mâyâ* des védantins. Trois modes de l'être, c'est-à-dire la voix, la vue et l'âtman individuel correspondraient à titre de créateurs aux trois

grandes catégories matérielles le nom, la forme et l'œuvre¹ qui seraient à leur égard dans le rapport d'objets à sujets, mais d'objets produits par leurs sujets et n'ayant d'existence que celle-là même qu'ils leur prêtent. L'absence de passages parallèles et l'isolement de celui que nous allons citer au milieu des textes philosophiques de la même époque nous fait hésiter à en tirer les conclusions importantes qu'il semble impliquer.

Voici ce passage.

Trayaṃ vā idaṃ nāma rūpaṃ karma teshāṃ nāmnāṃ vāg ity etad eśhāṃ uktham ato hi sarvāṇi nāmāṇy uttishthanti etad eśhāṃ sāmaitad dhi sarvair nāmabhiḥ samam etad eśhāṃ brahmaitad dhi sarvāṇi nāmāṇi bibharti.

Atha rūpāṇāṃ cakshur ity etad eśhāṃ uktham ato hi sarvāṇi rūpāṇy uttishthanti etad eśhāṃ sāmaitad dhi sarvai rūpāḥ samam etad eśhāṃ brahmaitad dhi sarvāṇi rūpāṇi bibharti.

Atha karmanām ātmety etad eśhāṃ uktham ato hi sarvāṇi karmāṇy uttishthanti etad eśhāṃ sāmaitad dhi sarvaiḥ karmabhiḥ samam etad eśhāṃ brahmaitad dhi sarvāṇi karmāṇi bibharti tad etat trayaṃ sad ekam ayaṃ ātmātmā ekāḥ sann etat trayaṃ tad etad anṛtaṃ satyena channaṃ prāṇo vā anṛtaṃ nāmarūpe satyaṃ tābhyām ayaṃ prāṇaḥ channaḥ.

« Ce monde est une triade (qui comprend) le nom, la forme (ou la couleur) et l'œuvre. La parole est pour les noms; elle en est l'*Uktha*²; car c'est de la parole que sortent (*uttishthanti*) tous les noms; la parole en est le *Sāman*³ car elle est commune (*sama*) à tous les noms; elle en est le *Brahman*⁴ car elle supporte (*bibharti*) tous les noms.

« La vue est pour les formes. Elle en est l'*Uktha*, car toutes les formes sortent de la vue; elle en est le *Sāman*, car elle est com-

1. Dont l'ensemble constitue l'univers sensible. *Yad etad avidyāvishayaṭvena prastutam sādhyasādhanaalakshanam vyākṛtaṃ jagat... sarvam etat trayaṃ.* Çaṅk.

2. *Uktha* signifie la récitation des védas, par opposition au chant des hymnes; ce terme n'est amené que par jeu de mots et en vertu d'une fausse étymologie qui le fait dériver des mêmes radicaux que *uttishthanti* (*ut-sthā*).

3. Même jeu de mots que plus haut; cette fois il porte sur *Sāman* hymne du *Sāma-Veda* et *sama* adj. signifiant commun.

4. Troisième jeu de mots analogue aux précédents et fondé aussi sur une étymologie faisant dériver *Brahman* de la racine *bhar*, *bhr*, d'où *bibharti*.

mune à toutes les formes, elle en est le Brahman, car elle supporte toutes les formes.

« L'âtman (le moi) est pour les œuvres, il en est l'Uktha, car toutes les œuvres en sortent ; il en est le Sâman car il est commun à toutes les œuvres ; il en est le Brahman car il supporte toutes les œuvres. Cette triade est l'être, l'unique, l'âtman ; l'âtman est l'unique, l'être, (il est) cette triade. Cet (être) immortel est caché par le réel (*satya*). (L'être) immortel est le prâna ; le réel est le nom et la forme¹. Ce prâna est caché par ces deux (modes). »

Le morceau que nous allons citer (*Bṛh. âr. Up.* (2.3, 1-5)) est un de ceux où l'universalité panthéistique de Brahma comprenant en lui l'esprit et la matière, l'absolu et le relatif, l'immuable et le transitoire est le plus expressément exposée.

Dve vâva brahmano rūpe mûrtam caivamûrtam ca martyam câmrtaṁ ca sthitam ca yac ca sac ca tyaṁ ca.

Tad etan mûrtam yad anyad vâyoç cântarikshâc caitan martyam etat sthitam etat tat tasyaitasya mûrtasyaitasya martyasyaitasya stithasyaitasya sata esha raso ya esha tapati sato hy esha rasaḥ.

Athâmûrtam vâyuç cântarikshaṁ caitad amṛtam etad yad etat tyat tasyaitasyâmûrtasyaitasyâmṛtasyaitasya yata etasya tyasyaisha raso ya esha tasmin maṇḍale purushas tyasya hy esha rasa ity adhidaivatam.

Athâdhyâtmam idam eva mûrtam yad anyat prânâc ca yaç câyam antarâtmann âkâça etad martyam etat sthitam etat sat tasyaitasya mûrtasyaitasya martyasyaitasya sthitasyaitasya sata esha raso yac cakshuḥ sato hy esha rasaḥ.

Athâmûrtam prânâç ca yaç câyam antarâtmann âkâça etad amṛtam etad yad etat tyaṁ tasyaitasyâmûrtasyaitasyâmṛtasyaitasya yata etasya tyasyaisha raso yo' yaṁ dakṣiṇe'kshan purushas tyasya hy esha rasaḥ.

« Brahma a deux formes, l'une corporelle, l'autre incorporelle ; l'une mortelle, l'autre immortelle ; l'une limitée, l'autre illimitée ; l'une douée d'attributs distincts, l'autre sans attributs distincts².

« Celle qui est corporelle est celle qui diffère de l'air et de l'atmosphère ; elle est mortelle, limitée, douée d'attributs distincts. L'essence de cette forme corporelle, mortelle, limitée, douée d'at-

1. C'est-à-dire les effets, les actes, tandis que le prâna est l'activité (qui les fait accomplir). *Nâmarûpe satyam karyâtmake çaritrâvâsthe kriyâtmakas tu prînâh. Çank.*

2. *Sad ity anyebhyo viçeshyamânâsâdhâranadharmaviçeshavut tyaṁ ca tadviparitam tyad ity eva sarvâdâ purokshâbhithânûrham. Çank.*

tributs distincts, est celui qui chauffe¹, car il est l'essence de ce qui est doué d'attributs distincts.

« Celle qui est incorporelle est l'air et l'atmosphère; elle est immortelle, illimitée, sans attributs distincts. L'essence de cette forme incorporelle, immortelle, illimitée, sans attributs distincts est le purusha qui réside dans ce disque (du monde)², car il est l'essence de ce qui est sans attributs distincts. Voilà pour ce qui concerne l'*Adhidaivata* (les divinités qui président aux actes).

« Voici maintenant pour ce qui concerne l'*Adhyâtma* (l'agent même de l'acte dans le moi). La forme corporelle (de Brahma) est celle qui diffère du prâṇa et de l'éther qui est à l'intérieur du moi (du corps); elle est mortelle, limitée, douée d'attributs distincts. L'essence de cette forme corporelle, mortelle, limitée, douée d'attributs distincts est l'œil³, car il est l'essence de ce qui est doué d'attributs distincts.

« La forme incorporelle (de Brahma) est le prâṇa et l'éther qui est à l'intérieur du moi (du corps); elle est immortelle, illimitée, sans attributs distincts. L'essence de cette forme incorporelle, immortelle, illimitée, sans attributs distincts est le purusha qui est dans l'œil droit, car il est l'essence de ce qui est sans attributs distincts. »

L'insertion intime de l'univers matériel et immatériel au sein de l'âtman suprême est dépeinte *Brh. âr. Up.* 2.5, 15 au moyen d'une figure qui se retrouve souvent dans les Upanishads postérieures :

Sa vâ ayam âtmâ sarveshâm bhûtânâm adhipatiḥ sarveshâm bhûtânâm rājâ tad yathâ rathanâbharu ca rathane-mau cārāḥ sarve samarpitâ evam evâsminn âtmani sarvâṇi bhûtâni sarva eva âtmânâḥ samarpitâḥ.

« Cet âtman est le seigneur de tous les êtres, le roi de tous les êtres. De même que tous les rais sont insérées dans le moyeu et dans les jantes d'un chariot, de même tous les êtres, tous les

1. Le soleil, parce que, d'après Çankara *rasa*, essence est synonyme de *sâra* et que le soleil (*savitar*) est le *sârishtha*, celui qui donne par excellence le suc, c'est-à-dire la couleur rouge, blanche ou noire aux trois éléments, le feu, l'eau et la nourriture qui composent la matière. *Comp. Chând. Up.*, 6, 2-7.

2. C'est-à-dire, selon certains interprètes, la conscience qui ne connaît encore qu'Hiranyagarbha, ou l'âme universelle unie à la matière. *Rasah kâranam hiranyagarbharijnânâtmâ cetana iti ke cid. Çank.*

3. Parce qu'étant fait de *tejas* (de feu), il est l'essence des trois éléments dans leur rapport avec l'âme ou l'agent dans le moi. *Taijasam hi cakshur etatsâram âdhyâtmikam bhûtatrayam. Çank.*

âtman (individuels) sont insérés dans cet âtman (suprême). »

Je terminerai l'exposition de cet ordre d'idées en ce qui regarde les anciennes Upanishads, par le passage suivant de la *Chând.* *Up.* 7.26, 1.

Tasya ha vâ etasyaivam paçyata evam manvânasyaivam vijânata âtmataḥ prâna âtmata âçâtmataḥ smara âtmata âkâça âtmataḥ teja âtmata âpa âtmata âvirbhâvatirobhâvât âtmato 'nam âtmato balam âtmato vijñānam âtmato dhyānam âtmataḥ cittam âtmataḥ saṅkalpa âtmato mana âtmato vâg âtmato nāmâtmatō mantrâ âtmataḥ karmāṇy âtmata evedaṁ sarvaṁ iti.

« Pour celui qui voit ainsi, qui pense ainsi, qui connaît ainsi, le prâna vient de l'âtman, le désir vient de l'âtman, le souvenir vient de l'âtman, l'éther vient de l'âtman, le feu vient de l'âtman, l'eau vient de l'âtman, la manifestation et l'évanouissement (du monde matériel) viennent de l'âtman, la nourriture vient de l'âtman, la force vient de l'âtman, le discernement vient de l'âtman, la méditation vient de l'âtman, la pensée vient de l'âtman, la détermination vient de l'âtman, le manas vient de l'âtman, la parole vient de l'âtman, le nom vient de l'âtman, les mantras (vers ou formules des Vedas) viennent de l'âtman, les œuvres (ou les sacrifices) viennent de l'âtman, — tout vient de l'âtman. »

Nous allons suivre maintenant l'idée de l'âtman sous les divers aspects qu'elle présente dans les Upanishads postérieures, sans observer d'autre ordre que celui même dans lequel les matières s'y trouvent rangées.

Le seul chapitre de la *Kaushîtaki Up.* (le troisième) qui ne soit pas la copie textuelle ou l'imitation visible de certains passages des anciennes Upanishads est fort intéressant, comme nous le verrons plus tard, en ce qui regarde le rapport des sens et de l'âtman. Relativement à la nature même de l'âtman, nous n'avons guère à en citer que le fragment suivant (*Kaush. Up.* 3.8), remarquable en ce qu'il semble attribuer à certains égards à l'être unique le rôle dévolu habituellement à la fatalité ou, chez les Indous, aux effets nécessaires de l'œuvre.

Sa esha prâna eva prajñâtmanando' jaro' mṛto na sâdhunâ karmānâ bhūyân bhavati no evāsâdhunâ kanîyân esha hy eva sâdhu karma kârayati taṁ yam ebhyaḥ lokebhyaḥ unninîshata esha u evāsâdhu karma kârayati taṁ yam adho ninîshata esha lokapâla esha lokâdhipatir esha lokeṣaḥ sa ma âtmeti vidyât.

« Ce prâna consistant dans l'intelligence, qui est le bonheur, qui ne vieillit pas, qui ne meurt pas, ne s'accroît pas par l'effet des bonnes actions et ne s'amointrit pas par l'effet des mauvaises ; mais il fait accomplir les bonnes actions à celui qu'il veut élever au-dessus de ces mondes, il en fait accomplir de mauvaises à celui qu'il veut faire descendre (sur l'échelle des mondes). Il est le gardien des mondes, le maître suprême des mondes, le seigneur des mondes, il est mon âtman. Voilà ce qu'il faut connaître. »

L'*Aitareya Up.* qui n'est guère, à proprement dire, qu'une cosmogonie se termine par une sorte de résumé (3. 1-3) où tout ce qui compose intellectuellement et physiquement l'univers est identifié à l'âtman. C'est le panthéisme dans la plus complète acception du mot.

Ko' yam âtmeti vāyam upâsmahe katarah sa âtmâ yena vâ rūpaṃ paçyati yena vâ çabdaṃ çīṇoti yena vâ gandhān ājighrati yena vācam vyākaroti yena vâ svādu cāsvādu ca vijānāti.

Yad etad dhrdayaṃ manaç caitat saṃjñānam ājñānaṃ vijñānaṃ prajñānaṃ medhâ dṛṣṭir dṛtīr matir manîṣhâ jūtiḥ smṛtiḥ saṃkalpaḥ kratur asuh kâmo vaça iti sarvāṇy evaitāni prajñānasya nāmadheyāni bhavanti.

Esha brahmaisha indra esha prajāpatiḥ ete sarve devā imāni ca pañca mahābhūtāni pṛthivī vāyur ākāça āpo jyotīṃśhīty etānīmāni ca kṣudramiçṛānīva vījānītarāni cetarāni cāṇḍajāni ca jārujāni ca svedaajāni codbhijjāni cāçvā gāvaḥ puruṣhā hastino yat kim cedam prāṇi jaṅgamaṃ ca patatṛi ca yac ca sthāvarāṇi sarvaṃ tat prajñānetraṃ prajñāne pratishthitam prajñānetro lokah prajñā pratishthā prajñānaṃ brahma.

« Quelle est la nature de cette essence que nous adorons comme l'âtman¹ ? Lequel (des deux²) est l'âtman ?—Celui par lequel on voit

1. *Katham yam nu âtmānam ayam atmeti sākṣād vāyam upâsmahe kaḥ sa âtmeti.* Çank.

2. Les textes : *tam prapadābhyāṃ prāpadyate brahmam puruṣam*, « Brahma est entré dans cet homme par le bout des pieds » et : *sa etam eva simānam vidārya tayā dvārā prāpadyata etam eva puruṣam*. « Ayant percé ce crâne Brahma est entré dans l'homme par cette voie » semblent indiquer qu'il y a deux Brahmas ou deux âtmans dans l'homme. D'autre part, d'autres passages des Upanishads, tels que ceux où il est dit : *âtma vā idam ekaḥ*, établissent qu'il n'en est qu'un seul qui soit réel et qu'il faille regarder comme tel. De là la demande : « Lequel des deux est l'âtman ? » Çank.

les couleurs (ou les formes); celui par lequel on entend les sons; celui par lequel on sent les odeurs; celui par lequel on émet la voix; celui par lequel on distingue ce qui est agréable et ce qui ne l'est pas.

« Ce qui est le cœur et le manas, la conscience¹, l'autorité², le savoir³, la prudence⁴, la mémoire littéraire⁵, la clairvoyance, l'énergie, la pensée, l'indépendance⁶, la douleur⁷, le souvenir, la notion (des objets des sens)⁸, la résolution⁹, les fonctions vitales¹⁰, le désir, la concupiscence¹¹, — tous ces termes servent à désigner l'intelligence.

« Cet (âtman qui consiste dans l'intelligence, *Çank.*) est Brahma, il est Indra, il est Prajâpati, il est tous les dieux, les cinq grands êtres (les éléments): la terre, l'air, l'éther, l'eau et le feu, et ce qui est en quelque sorte formé de parcelles; les différentes semences, les (êtres) qui naissent d'œufs, ceux qui naissent d'un placenta, ceux qui naissent de la sueur, ceux qui poussent (les plantes); les chevaux, les bœufs, les hommes, les éléphants, tout ce qui respire, tout ce qui marche, tout ce qui vole et ce qui est immobile —, tout cela a l'intelligence pour guide, tout cela est fondé sur l'intelligence. Le monde est guidé par l'intelligence; l'intelligence est le fondement (de l'univers. *Çank.*); l'intelligence est Brahma. »

Le passage suivant de la *Taittirîya Up.* (3, 1-6) exprime les mêmes idées sous une forme différente. C'est un morceau, du reste, sur lequel nous aurons à revenir dans le chapitre des *Koshas*; car chacun des modes auxquels Brahma est successivement identifié étant devenu la désignation spéciale d'un des *koshas* ou fourreaux dans lesquels séjourne l'âme individuelle selon qu'elle est plus ou moins profondément engagée dans l'épaisseur de la matière, il est de toute évidence que nous avons ici une allusion au système en question.

Bhṛgur vai vârunîḥ varuṇaṁ pitaraṁ upasarâra adhîhi

1. *Samjñānam samjñaptiḥ cetanabhārah.* *Çank.*
2. *ājñānam ājñaptir iḥcarabhārah.* *Çank.*
3. *Vijñānam kalāḍiparijñānam.* *Çank.*
4. *Prajñānam prajñaptiḥ prajñatā.* *Çank.*
5. *Medhā granthadhārane sāmāthyam.* *Çank.*
6. *Manishā tatra svātantryam.* *Çank.*
7. *Jūtiḥ cetaso rujādiduḥkṣitabhārah.* *Çank.*
8. *Samkalpāḥ śuklakrshnādibhārena samkalpanam rūpādīnām.* *Çank.*
9. *Kratuh adhyavasāyah.* *Çank.*
10. *Asuh prāṇanādijīvanakriyānimittā vrttiḥ.* *Çank.*
11. *Strīvyatīkarādyabhilāshah.* *Çank.*

bhagavo brahmeti tasmâ etat provâca annam prânam cakshuh çrotram mano vâcam iti tam hovâca yato vâ imâni bhûtâni jâyante yena jâtâni jîvanti yat prayanty abhisamvîçanti tad vijijñâsasva tad brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Annâṃ brahmeti vyajānât annād dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante annena jâtâni jîvanti annaṃ prayanty abhisamvîçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pîtaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti tam hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Prâṇo brahmeti vyajānât prânād dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante prâṇena jâtâni jîvanti prâṇaṃ prayanty abhisamvîçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pîtaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti tam hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Mano brahmeti vyajānât manaso hy eva khalv imâni bhûtâni jâyante manasâ jâtâni jîvanti manah prayanty abhisamvîçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pîtaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti tam hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Vijñânaṃ brahmeti vyajānât vijñânād dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante vijñânena jâtâni jîvanti vijñânaṃ prayanty abhisamvîçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pîtaram upasarâra adhîhi bhagavo brahmeti tam hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

ânando brahmeti vyajānât ânandād dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante ânandena jâtâni jîvanti ânandaṃ prayanty abhisamvîçantîti saishâ bhârgavî vâruṇî vidyâ parame vyoman pratishthitâ.

« Bhrgu, fils de Varuṇa, vint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Il (Varuṇa) lui nomma la nourriture, le prâṇa, la vue, l'ouïe, le manas, la parole¹. « Celui, dit-il, duquel ces êtres naissent, celui par lequel ils vivent après leur naissance, celui en qui ils retournent

1. D'après Çankara la nourriture, le prâṇa, etc., sont les moyens de comprendre Brahma. *Annâṃ... prâṇam... cakshuh çrotram mano vâcam ity etâni brahmopatubdhan dvârâni.*

et pénètrent (se dissolvent), voilà celui qu'il faut chercher à connaître. Celui-là est Brahma. » — Il (Bhṛgu) fit pénitence et ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est la nourriture. C'est en effet de la nourriture que ces êtres naissent, c'est par la nourriture qu'ils vivent après qu'ils sont nés, c'est dans la nourriture qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « Vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence¹. La pénitence est Brahma². » Il (Bhṛgu) fit pénitence et, ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est le prâṇa. C'est, en effet, du prâṇa que les êtres naissent; c'est par le prâṇa qu'ils vivent après qu'ils sont nés; c'est dans le prâṇa qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence. La pénitence est Brahma. » — Il (Bhṛgu) fit pénitence, et ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est le manas. C'est, en effet, du manas que ces êtres naissent; c'est par le manas qu'ils vivent après qu'ils sont nés; c'est dans le manas qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence. La pénitence est Brahma. » Il (Bhṛgu) fit pénitence et, ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est l'intelligence. C'est, en effet, de l'intelligence que ces êtres naissent; c'est par l'intelligence qu'ils vivent après qu'ils sont nés; c'est dans l'intelligence qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence. La pénitence est Brahma. » Il (Bhṛgu) fit pénitence, et ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est le bonheur. C'est, en effet, du bonheur que ces êtres naissent; c'est par le bonheur qu'ils vivent après qu'ils sont nés; c'est dans le bonheur qu'ils retournent et

1. Bhṛgu ne le connaît encore que partiellement et c'est pourquoi il est revenu trouver Varuṇa qui lui conseille de continuer de faire pénitence. *Yāvad brahmano lakṣaṇam niratīṣayam na bhavati yāvac co jījnāśa na nīvartate tāvat tapa eva te sādhanam.* Çaṅk.

2. C'est-à-dire le moyen de connaître Brahma.

pénètrent. — Telle est la science de Bhrgu fils de Varuṇa ; cette science a son achèvement dans le ciel suprême (en Brahma¹). »

Voici les versets de l'*îça Up.* qui se rapportent plus spécialement à la définition de l'âtman.

1. *îçâvâsyaṃ idam sarvaṃ yat kiṃ ca jagatyāṃ jagat...*

4. *Anejad ekam manaso javiyo nainad devâ āpnuvan pûrvam arshat, tad dhâvato' nyân atyeti tishṭhat tasminn apo mâtarigrâ dadhâti.*

5. *Tad ejati tan naijati tad dûre tadvad antike tad antarasya sarvasya tad u sarvasyâsya vâhyataḥ*

6. *Yas tu sarvâni bhûtâny âtmany evânupaçyati sarva-bhûteshu câtmânam tato na rijugupsate.*

« Tout ce qui se meut² dans ce monde mobile doit être caché³ par le seigneur⁴.

« Immobile, unique, plus rapide que la pensée⁵ les dieux (c.-à-d. les sens *Çaṅk.*) ne l'ont pas atteint⁶; il s'est répandu le premier⁷; il dépasse les autres (le manas, la voix, les sens *Çaṅk.*) quand ils courent, tout en restant immobile (ou immuable⁸); l'air a établi l'œuvre sur lui⁹.

1. La cavité du cœur remplie d'éther où séjourne l'âtman sous sa forme suprême et bienheureuse. *Parame vyoman hrdayâkâçaguhâyâm paramânande' dvaita pratishṭhitâ parisamâptâ. Çank.*

2. Le non-vrai, toutes les choses (matérielles), mobiles et immobiles *Jagat... antam idam sarvaṃ carâcaram. Çank.*

3. Doit disparaître, comme la mauvaise odeur que le sandal a prise quand il a été mis dans l'eau et pétri, se cache, disparaît, quand son propre parfum se développe. *Yathâ candanâgarvâder udakâdisambandha-jakṭedâdijam dauryandhyam tatsvarûpanigharshanenâcchâdyate svena pâramârthikena gandhena. Çank.*

4. L'âtman suprême. *Paramâtmanâ. Çank.*

5. *Çank.* explique la contradiction qui existe en apparence entre les épithètes « immobile » et « plus rapide que la pensée » en disant que le texte a en vue les deux modes sous lesquels Brahma est conçu, c'est-à-dire l'état d'unité absolue, où il est immobile et immuable, et la dualité résultant des fausses apparences matérielles qui le revêtent, situation dans laquelle on peut lui appliquer l'épithète de *manaso javiyah. Katham viruddham ucyate dhruvam niçcatam idam manaso javiya iti ca naiṣa doṣaḥ nirupâdhyupâdhimâttvopapattih tatra nirupâdhikena rūpenocyate anejad ekam iti.*

6. N'ont pas réalisé leur union avec l'âtman. *Devâç cakṣurâdinîndriyâni etat prakṛtam âtmatatvam nâpnuvan na prâptavantah. Çank.*

7. Dans les différents corps pour former les âmes individuelles, parce qu'il est pénétrant comme l'éther. *Pûrvam arshat pûrvam eva gatam vyomarat vyâpivât... pratideham pratyabhâsata ity etad âha. Çank.*

8. *Tishṭhat iti svayam avikriyam eva sad ity arthah. Çank.*

9. C'est-à-dire les actes des êtres vivants. *Apah karmâni prâninâm cesṭâ-*

« Il se meut et il est immobile; il est loin et il est près; il est au-dedans de l'univers et il est au dehors.

« Celui qui voit tous les êtres dans l'âtman et l'âtman dans tous les êtres n'a pas d'éloignement pour lui¹. »

Remarquons que ce dernier verset résume dans une brève formule le fond essentiel de la doctrine.

La *Kena Upanishad* est presque exclusivement consacrée à des spéculations métaphysiques sur la nature de Brahma et est intitulée pour cette raison (verset 32) *brâhmî upanishad*, l'*Upanishad* de Brahma. L'objet de cette *Upanishad* est d'ailleurs précisément indiqué dans le premier verset; il s'agit de répondre aux questions suivantes :

Keneshitaṃ patati preshitaṃ manaḥ kena prāṇaḥ prathamāḥ praiti yuktaḥ keneshitaṃ vācam imāṃ vadanti cakshuḥ śrotraṃ ka u devo yunakti.

« Par qui le manas est-il mis en mouvement et envoyé vers l'objet qu'il désire? Par qui le prāṇa a-t-il été mis en mouvement le premier? Par qui (avec l'aide de qui) les hommes prononcent-ils les paroles qu'ils veulent? Quel est le dieu qui met en activité la vue et l'ouïe? »

Citons, dans ce qui suit en réponse à ces questions, les versets propres à caractériser l'âtman.

2. *Śrotrasya śrotraṃ manaso mano yad vāco ha vācam sa u prāṇasya prāṇaḥ cakshuḥ cakshur atimucya dhîrâḥ pretyāsmât lokād amṛtā bhavanti.*

3. *Na tatra cakshur gacchati na vāg gacchati no mano na vidmo na vijānāmo yathaitad anuṣishyād anyad eva tad vidadātho aviditād adhi iti suṣṛuma pūrvashāṃ ye na tad vyācacakshire.*

4.-8. *Yad vācānabhyuditaṃ yena vāg abhyudyate tad eva brahma traṃ viddhi nedam yad idam upāsate — Yan manasā na manute yenāhur mano mataṃ — Yac cakshushā na paçyati yena cakshūṃshi paçyati — Yac śrotreṇa na śṛṇoti yena śrotraṃ idaṃ śrutam — Yat prāṇena na prāṇīti yena prāṇaḥ prāṇīyate tad eva brahma traṃ viddhi nedam yad idam upāsate.*

lakshanāni. Çank. Cela est dit de l'air parce qu'il anime les êtres et en vertu du texte (Brh. âr. Up. 3, 7, 2) d'après lequel l'air est le fil qui relie, qui soutient l'univers. *Mâtariçvâ... vâg uḥ sarvapranabhrt kriyâtmako yadâçrayāni kâryakaranaçâtāni yasmînn otāni protāni ca yat sūtrasamjnakam sarvasya jagato vidhârāyitr sa mâtariçvâ.* Çank. M. Röer traduit: « Within him the Ruler of the atmosphere upholds the vital actions. »

1. *Vijugupsate jugupsām ghrnām na karoti.* Çank.

9. *Yadi manyase su vedeti dabhrām evāpi nūnaṃ traṃ vettha brahmaṇo rūpaṃ yad asya traṃ yad asya deveśhvattha nu nīmāṃsyam eva te manye veditam.*

10. *Nāhaṃ manye su vedeti no na vedeti veda ca yo nas tad veda tad veda no na vedeti veda ca.*

11. *Yasyāmatam tasya matam matam yasya na veda saḥ, ariṇātām vijānatām vijñātām ariṇātām.*

29. *Tasyaisha ādeṣo yad etad vidyuto vyadyutad ā itīti nyamīmishad ā ity adhidaivatam.*

30. *Athādhyātman yad etat gacchatīva ca mano' nena caitad upasmaraty abhīkṣṇaṃ saṃkalpaḥ.*

« C'est l'ouïe¹ de l'ouïe, le manas du manas, la voix de la voix, le prāṇa du prāṇa, la vue de la vue. Les sages se dégageant (de ces sens²) deviennent immortels en quittant ce monde.

« L'œil ne peut pas l'atteindre, la voix ne peut pas l'atteindre, ni le manas. Nous ne le connaissons pas, nous ne le distinguons pas de façon à ce qu'un maître puisse en donner la notion (à son disciple³). Il diffère de ce qui est connu (le monde matériel⁴) et aussi de ce qui n'est pas connu⁵. Voilà ce que nous avons appris de la bouche de nos anciens (maîtres) qui nous ont parlé de lui (ou qui nous ont dit cela).

« Celui qui n'est pas manifesté par la parole (mais) par lequel la parole est manifestée, — celui-là seul est Brahma. Connais-le et non pas celui qu'on adore (à tort) comme tel⁶.

« Celui qui ne pense pas par le manas (mais) par lequel le manas, dit-on, est pensé⁷, — celui-là seul, etc.

1. C'est par lui que l'ouïe entend. *Āneti anena iti cōtram. Āṇk.*

2. C'est-à-dire ayant connu que Brahma ou l'âtman est l'ouïe de l'ouïe, etc., et abandonné l'idée que l'âtman consiste dans les sens. *Ataḥ cōtrādeḥ cōtrādīlakṣaṇam brahmātmēti viditvātmucya cōtrādyātmabhāvaṃ paritijaya. Āṇk.*

3. *Na vijānīmo yathā yena prakārenaitad brahmānuṣiṣyād upadiṣec chīṣyāyety abhiprāyaḥ yad dhi karanagocaram tad anyasmai upadeshtum cakram jātīgūṇakriyāviṣeṣaṇaiḥ na taj jātīyādiviṣeṣaṇavad brahma tas-mād viśhamam ṣiṣyānupadeṣena pratīyitum iti. Āṇk.*

4. *Sarvaṃ eva vyākṛtaṃ tad viditaṃ eva tasmād anyad ity arthah. Āṇk.*

5. L'indéveloppé qui consiste dans l'ignorance et qui est la semence du (monde) développé (ou matériel). *Avitātāt... avyaktāt avidyālakṣaṇād vyākṛtavijād. Āṇk.*

6. Et qu'on considère comme distinct des attributs tels que la parole, les sens, etc., *Nedam brahma yad idam ity upādībheda viṣiṣṭam anātmēcōparādya upāsate. Āṇk.*

7. C'est-à-dire est devenu un objet, un attribut, dont il est le substratum. *Matam viśayakṛtaṃ vyāptam. Āṇk.*

« Celui qui ne voit pas par la vue (mais) par lequel on voit la vue (dans ses fonctions¹), — celui-là seul, etc.

« Celui qui n'entend pas par l'ouïe mais par lequel l'ouïe est entendue, — celui-là seul, etc... »

« Celui qui ne respire pas par le prâna (mais par lequel le prâna est dirigé (respiré), — celui-là seul, etc. »

(Le maître²). « Si tu penses, « je connais bien (Brahma) » ce que tu connais de sa nature, en tant que considérée comme l'agent dans le moi, n'est que bien peu de chose, (de même que) ce que tu connais de lui chez les divinités (en tant que considéré comme identique aux divinités qui président aux actes³). Il faut donc que tu réfléchisses (sur la nature véritable). » (Le disciple, après avoir étudié la tradition selon les prescriptions de son précepteur⁴) : —

« Je crois le connaître ;

« Je ne pense pas que je le connais bien mais je ne connais (pense) pas que je ne le connais pas⁵. Quiconque de nous sait cela, connaît Brahma et ne connaît (pense) pas, je ne le connais pas⁶.

« Celui qui croit ne pas en avoir l'idée en a l'idée ; celui qui croit en avoir l'idée ne le connaît pas. Il n'est pas connu (distingué par ceux qui le connaissent)⁷ ; il est connu (distingué) par ceux qui ne le connaissent pas⁸.

« Voici sa désignation : il est ce qui a brillé comme l'éclair ; et encore : il a cligné les yeux⁹. Voilà pour ce qui concerne la surintendance des divinités (qui président aux actes).

1. C'est-à-dire qu'on comprend qu'elles sont distinctes de celles de l'organe interne. *Cakshhūmsi antahkaranavrttibhedabhinnāç cakshurvrttīh. Çank.*

2. Çank. suppose ici un dialogue entre un précepteur et son disciple.

3. *Na kevalam adhyātmopādhiparicchinnyāsya brahmano rūpam deveshu vettha tram tad api nūnam daharam eva vettha iti manye aham. Çank.*

4. *Çishyah... yathoktam ācāryenāgamam arthato vicārya. Çank.*

5. Çankara explique cette contradiction apparente en disant : *Ekam vastu yena jñāyate tenaiva tad eva vastu na su vijñāyate.* « L'être unique se connaissant par lui-même ne saurait bien se distinguer.

6. M. Röer traduit contrairement à l'interprétation de Çank. qu'il accuse d'erreur : « Quiconque parmi nous connaît ces mots « je ne sais pas que je ne le connais pas », le connaît. »

7. *Avijñātam amatam aviditām eva brahma vijñātām samyag viditavātām. Çank.*

8. Par ceux qui ne voient l'âtman que dans les sens, le manas, la buddhi. *avijñātām asamyagdarçinām indriyamanobuddhishv evātmadarçinām ity arthah. Çank.*

9. Cela revient à dire, d'après Çankara, qu'au point de vue des divini-

« Voici pour ce qui concerne l'âme (ou l'agent dans le moi) : il est ce dont le manas s'approche en quelque sorte¹ et, au moyen de celui-ci, la pensée en garde fortement le souvenir. »

Dans la *Kātha Upanishad* la nature de Brahma paraît envisagée quelquefois² au point de vue de la doctrine *Sāṃkhya* à la systématisation de laquelle cette Upanishad est postérieure, puisqu'elle en emprunte ci et là la terminologie; mais en général l'âtman nous est présenté sous des traits peu différents de ceux que nous ont déjà fait connaître les Upanishads plus anciennes. Nous allons, comme précédemment, recueillir ces indications sans suivre d'autre ordre que celui dans lequel nous les rencontrerons dans le texte même. Naciketas interroge la Mort en ces termes :

1, 2, 14. *Anyatra dharmād anyatrāsmāt kṛtākṛtāt, anyatra bhūtāc ca bhavyāc ca yat tat paçyasi tad vada.*

« Ce qui diffère de ce qui est prescrit et de ce qui est interdit (par les livres sacrés); ce qui diffère des effets et des causes³; ce qui diffère du passé et de l'avenir, — tu le connais; enseigne-le moi. »

Tous les versets qui vont être cités font partie de la réponse dont la Mort fait suivre cette question.

1, 2, 18. *Na jāyate mriyate vā vipaçcin nāyaṃ kutaç cin na babhūva kaç cit, ajo nityaḥ çāçvato' yam purāṇo na hanyate hanyamāne çarīre.*

— 19. *Hantā chen manyate hantum hataç cen manyate hataṃ ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate.*

— 20. *Aṇor aṇyān mahato mahīyān ātmāsya jantor nihito guhāyāṃ tam akratuḥ paçyati vītaçoko dhātuḥ prasādān mahimānam ātmanah.*

— 21. *Āsīno dūraṃ vrajati çayāno yāti sarvataḥ kas taṃ madāmadāṃ derāṃ madanyo jñātum arhati.*

— 22. *Açarīraṃ çarīreshv anavastheshv avasthitaṃ mahāntaṃ vibhum ātmānaṃ matvā dhīro na çocati.*

— 23. *Nāyaṃ ātmā pravacaṇena labhyo na medhayā na bahunā çrutena yam evaisha vṛṇute tena labhyas tasyaisha ātmā vṛṇute tanūṃ svām.*

« Le sage (l'omniscient, l'âtman, Çank) ne naît ni ne meurt;

tès qui président aux actes, il consiste en un rapide éclat. *Vidyunnimeshanavad adhidaivatam drutam prakāśanadharmu*, etc.

1. *Yad etad gacchati va ca mana etad brahma dhaukata iva vishayikarotiva.* Çank.

2. Par exemple aux versets 3, 4, 10 et 11.

3. *Kṛtam kāryam akrutam kāraṇam.* Çank.

il n'a point eu de cause (autre que lui-même)¹; nul être différent de lui-même n'est issu de lui (ou, il est sans personnalité)². Sans origine, perpétuel, éternel, antique, il ne périt pas quand le corps périt.

« Si l'on tue et qu'on croie tuer, si l'on est tué et que l'on se croie tué, dans les deux cas on ignore (la nature de l'âtman³): il ne tue pas, il n'est pas tué.

« Il (l'âtman) est plus subtil qu'un atome, plus grand que ce qui est (très)-grand; il est placé dans un lieu secret⁴ au milieu de la création. Celui qui est sans désirs⁵, dont le chagrin est dissipé, voit, grâce à l'apaisement des organes⁶, la grandeur de l'âtman⁷.

« Sans cesser d'être assis, l'âtman voyage au loin; sans se lever, il va partout. Quel autre que moi (qu'un sage, *pañḍitaḥ*. Çāṅk.) peut connaître ce dieu joyeux et non joyeux⁸.

« Le chagrin du sage⁹ cesse quand il pense que l'âtman vaste, pénétrant¹⁰ est sans corps au milieu des corps et stable au sein des choses transitoires.

« Cet âtman ne peut être connu ni au moyen de l'étude¹¹, ni par la mémoire¹², ni (seulement. *Çāṅk.*) par une grande science¹³. C'est par celui-là même qu'on cherche (l'âtman lui-même) qu'il (l'âtman) doit être connu¹⁴. L'âtman de celui (qui le cherche ainsi) reconnaît (manifeste. *Çāṅk.*) alors sa propre essence¹⁵. »

1. *Nāyam ātmā kutaḥ cit kāraṇantarād babhūva*. Çāṅk.

2. *Asmāc cātmano na babhūva kaḥ cid arthāntarabhūtaḥ*. Çāṅk.

3. *Svām ātmānam*. Çāṅk.

4. Dans le cœur. *Irdaye*. Çāṅk.

5. *Akratur akāmah*. Çāṅk.

6. A l'aide du manas, etc., *manakdini karandni dhātavah*. Çāṅk. Il faudrait donc dans le texte *dhātuprasādan*.

7. Il reconnaît clairement cette vérité : Je suis cela (l'âtman). *Mahimānam ātmano' yam aham asmīti sākshōd vijñāti*. Çāṅk.

8. Cette énumération des attributs contradictoires de l'âtman indique la difficulté qu'on a de le connaître. *Viruddhadharmavān ato'çakya-tvāj jñātum kaś tam... madanyo jñātum arhati*. Çāṅk.

9. Dans le sens que les stoïciens donnaient à ce mot. Textuellement « le ferme ».

10. C'est-à-dire formant l'essence de l'univers. *Vibhum vyāpinam*. Çāṅk.

11. Par l'acquisition de différentes sciences. *Anekavedasvīkaranena*. Çāṅk.

12. La faculté de retenir le sens des livres. *Medhayā granthārthadhāra-nāçaktyā*. Çāṅk.

13. Acquise par l'audition des leçons du maître.

14. *ātmanaicātmā labhata ity arthah*. Çāṅk.

15. *Svām tanum sekiyam yāthātmyam ity arthah*. Çāṅk. — Ce verset se trouve aussi *Mund. Up.* 3, 2, 3.

1. 3. 3. *âtmanam rathinam viddhi çarîram ratham eva tu buddhim tu sârathim viddhi manah pragraham eva ca.*

— 4. *Indriyâni hayân âhur vishayâms teshu gocarân âtmendriyamanoyuktaṁ bhoktety âhur manîshinah.*

— 10. *Indriyebhyaḥ parâ hy arthâ arthebhyaḥ ca param manah, manasaḥ ca parâ buddhir buddher âtmâ mahân parah.*

— 11. *Mahataḥ param avyaktam avyaktât purushaḥ parah purushân na param kim cit sâ kâshthâ sâ parâ gatih.*

— 12. *Esha sarveshu bhûteshu gûdhâtma na prakâçate dîçyate tv agryayâ buddhyâ sêkshmayâ sêkshmadarçibhiḥ.*

« Sache que l'âtman est monté sur un char qui est le corps; sache que la buddhi¹ est le cocher et que le manas² tient lieu des rênes.

« Les sens, disent (les sages), sont les chevaux et les objets des sens sont les voies qu'ils parcourent³. L'âtman uni aux sens et au manas est le *jouissant*, disent les sages.

« Les objets⁴ sont supérieurs aux sens (c'est-à-dire plus subtils. *Çank.*); le manas est supérieur aux objets; la buddhi est supérieure aux manas; le grand (*mahat*) âtman⁵ est supérieur à la buddhi.

« L'indéveloppé⁶ est supérieur au *mahat*; le purusha⁷ est supérieur à l'indéveloppé. Rien n'est supérieur au purusha; il est le but, la condition suprême.

1. Qui a pour caractère la détermination. *Adhyavasâyalakshanâm. Çank.*

2. Qui a pour caractère le désir, l'hésitation, etc. *Samkalpavikalpâdilakshanam.*

3. *Gocarân mârghân rūpâdîn vishayân. Çank.*

4. Il s'agit d'après Çankara d'indiquer le but suprême (Brahma) en commençant par désigner les modes les plus grossiers de l'âme individuelle pour arriver graduellement aux plus subtils. *Yat padam gantavyam tasyendriyâni sthûtâny ârabhya sêkshmatâratamyakramena pratyagâtmatayâdhigamah kartavyah.*

5. Grand, parce qu'il est uni à toutes choses. *Mahân sarvasahatvât. Çank.* C'est ce qui est issu d'abord de l'indéveloppé ou c'est Hiranyagarbha qui consiste dans l'intelligence et ce qui n'est pas l'intelligence. *Aryaklâd yat prathamam jâlam hîranyagarbhatattvam bodhâbodhâtmakam. Çank.*

6. Le germe de l'univers, comprenant l'essence des noms et des formes avant leur manifestation et consistant dans le groupe de tous les effets et de toutes les causes en puissance. *Avyaktam sarvasya jagato vijabhûtam avyaktânâmarûpasatattvam sarvakâryakâranaçaktisamâhârarûpam. Çank.*

7. La cause de toutes les causes, l'âme individuelle nommée purusha parce qu'elle remplit tout, *sarvapûranât* (par fausse étymologie). *Sarvakâranakâranatvât pratyagâtmatvâc ca...ata eva purushah sarvapûranât. Çank.*

« Cet âtman qui est caché¹ dans tous les êtres ne se manifeste pas². Mais il est perçu par l'intelligence pénétrante et subtile de ceux qui perçoivent les choses subtiles³. »

2. 4. 3. *Yena rūpaṃ rasaṃ gandhaṃ śabdān sparśāṃ ca maithunān etenaiva vijānāti kim atra pariśiṣhyate etad vaitat.*

— 4. *Scapnāntaṃ jāgaritāntaṃ cobhau yenānupaśyati mahāntaṃ vibhūm ātmānaṃ matrā dhīro na śocati.*

— 5. *Ya imaṃ madhvadaṃ veda ātmānaṃ jīvam antikāt, iśānaṃ bhūtabhavyasya na tato vijugupsate etad vaitat.*

— 6. *Yah pūrvam tapaso jātam adbhyaḥ pūrvam ajāyata guhām praviśya tishṭhantaṃ yo bhūtebhir vyapaśyata etad vaitat.*

— 7. *Yā prānena sambharaty aditir devatāmāyī guhām praviśya tishṭhantīm yā bhūtebhir vyajāyata etad vaitat.*

— 8. *Aranyor nihito jātavedā garbha īva subhito garbhi-
nībhīh, dive diva īdya jāgṛvadbhir havishmadbhir manu-
shyebhir agnīh, etad vaitat.*

— 9. *Yataś codeti sūryo' staṃ yatra ca gacchati taṃ devāḥ sarve' rpitās tad u nātyeti kaś cana etad vaitat.*

— 10. *Yad evaḥ tad amutra yad amutra tad anv iha mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati.*

— 11. *Manasaivedam āptavyam...*

— 12. *Āngusṭhamâtraḥ puruṣo madhya ātmani tish-
ṭhati.*

— 13. *Āngusṭhamâtraḥ puruṣo jyotir ivâdhûmakah,
iśāno bhūtabhavyasya sa evâdya sa u śvaḥ, etad vaitat.*

« Il est celui seul par lequel on connaît la couleur, le goût, l'odeur, les sons, les perceptions voluptueuses. N'est-ce pas tout ce qui peut être connu ici-bas⁴? Tel est l'âtman.

« Le sage qui réfléchit que l'âtman, par lequel il voit ce qu'on peut connaître dans le rêve⁵ et dans l'état de veille, est immense, pénétrant, n'éprouve plus de peine.

« Celui qui connaît de près cet âtman, qui goûte aux choses

1. Caché par l'illusion que produit l'ignorance, illusion consistant dans les œuvres telles que la vision, l'audition, etc. *Darśanaśravaṇādī-karmāvidyāmāyācchanna ātmā.* Çank.

2. Sous sa nature d'âtman. *āmatvena.* Çank.

3. Les sages. *Panditaiḥ.* Çank.

4. *Na kim cid pariśiṣhyate sarvam eva tv atmanā vijneyam... sa ātmā sar-
vajnaḥ.* Çank.

5. *Scapnāntam scapnamadhyam scapnavijneyam ity arthah.* Çank.

douces¹ (appelé) *Jīva*² qui est le maître du passé et de l'avenir n'a pas, en conséquence, d'éloignement pour lui. — Tel est l'âtman.

« Celui qui a vu (connu) l'être qui, issu des eaux au commencement (des choses) par l'effet de la pénitence, naquit avant toutes choses (Hiranyagarbha. *Çank.*³) et qui, ayant pénétré dans un lieu secret⁴, réside dans les êtres⁵, (celui-là voit) l'âtman⁶.

« Cette *aditi*⁷ formée des divinités (les sens) qui existe par le prâna⁸ et qui, ayant pénétré dans un lieu secret (du cœur), a pris naissance dans les êtres où elle réside, — c'est l'âtman.

« Agni, *jâtavedas*⁹ caché dans les deux *aranis*¹⁰, pareil à un fœtus bien porté par la femme enceinte, et qui doit être invoqué chaque jour par les hommes vigilants qui lui offrent des oblations, — c'est l'âtman.

« Celui chez lequel le soleil se lève, celui en qui il se couche ; celui en qui tous les dieux¹¹ sont insérés et dont nul ne sort, — c'est l'âtman.

« Ce qui est ici-bas¹² est même chose que ce qui est là-bas¹³; ce

1. *Madhvadam*, épithète empruntée au *Rg-Veda*, I, 64, 22. — D'après Çankara, qui goûte le fruit de l'œuvre : *Karmaphalabhujam*.

2. C'est-à-dire celui qui soutient l'assemblage du prâna, etc. (le corps). *Prânādikalāpasya dhārayitāram (jīvam)*. Çank.

3. Voir le chapitre sur la Cosmogonie.

4. La place où l'éther qui est à l'intérieur du cœur. *Guhām hṛdayā-kāçam*. Çank.

5. Qui consistent dans les effets et les causes. *Bhūtebhir bhūtāih kāryakāranalakṣhanāih saha tishthantam*. Çank. — Il y perçoit les objets des sens. *Tishthantam çabdādīn upatābhamānam*. Çank.

6. *Ya evam paçyati sa tad eva paçyati yat tat prakṛtam brahma*. Çank.

7. *Çabdādīnām adanād aditih*. *aditi* (ainsi appelée) de ce qu'elle jouit (*adanāt*) des objets des sens, tels que le son, etc. Çank. — C'est une étymologie dont je laisse, bien entendu, la responsabilité à Çankara.

8. Qui est Hiranyagarbha. *Prānena hiranyagarbharūpena*. Çankara.

9. Celui qui connaît les races, les créatures, épithète d'Agni dans le *Rg-Veda*.

10. Les deux morceaux de bois qu'on frottait l'un sur l'autre pour obtenir le feu.

11. Toutes les divinités qui président aux actes, comme Agni, etc., et tous les agents dans le moi, comme la voix, etc. *Devāḥ sarve' gnyādayo' dhidaivatam vāgādayaḥ cādhyātmam*. Çank.

12. Ce qui est doué des attributs mensongers d'effet et de cause et consiste aux yeux des ignorants dans le monde de la transmigration (ou la matière). *Yad evaḥ kāryakāranopādhisamanvītam saṁsāradharmavad avabhāsamānam avivekinām*. Çank.

13. Ce qui réside en sa propre essence, a pour nature l'intelligence éternelle et n'est soumis à aucune des conditions du monde matériel,

qui est là-bas est même chose que ce qui est ici. La mort suit la mort (la transmigration continue indéfiniment) pour celui qui voit ici-bas de la diversité (dans la nature des choses).

« C'est par le manas seul qu'il (Brahma) peut être atteint (conçu).

« Le purusha qui est de la grandeur du petit doigt réside au milieu de l'âtman (du moi matériel, du corps. Çank.).

« Le purusha de la grandeur du petit doigt et pareil à un feu sans fumée, le maître du passé et de l'avenir, qui est aujourd'hui et demain, — c'est Brahma.

2. 5. 5. *Na prāṇena nāpānena martyo jīvati kaç cana itareṇa tu jīvanti yasmīn etār upācṛitau.*

— 8. *Ya esha supteshu jāgarti kāmam kāmam puruṣo nirmimāṇaḥ, tad eva çukraṁ tad brahma tad evāmṛtam ucyate tasmīn lokāḥ çṛitāḥ sarve tad u nātyeti kaç cana etad vaitat.*

— 9. *Agnir yathaiko bhuvanam pravishṭo rūpam rūpam pratirūpo bābhūva ekas tathā sarvabhūtāntarātmā rūpam rūpam pratirūpo vahiç ca.*

— 10. *Vāyur yathaiko bhuvanam pravishṭo rūpam rūpam pratirūpo bābhūva ekas tathā sarvabhūtāntarātmā rūpam rūpam pratirūpo vahiç ca.*

— 11. *Sūryo yathā sarvalokasya cakshur na lipyate cākshushair vāhyadoshaiḥ, ekas tathā sarvabhūtāntarātmā na lipyate lokaduḥkhena vāhyah.*

— 12. *Eko vaçi sarvabhūtāntarātmā ekaṁ rūpam bahudhū yaḥ karoti tam ātmastham ye' nupaçyanti dhīrās teshām sukham çāçṛatam netareshām.*

— 13. *Nityo' nityānām cetanaç cetanānām eko bahūnām vidadhāti kāmān tam ātmastham ye' nupaçyanti dhīrās teshām çāntiḥ çāçṛati netareshām.*

— 14. *Tad etad iti manyante' nirdeçyam paramam sukham katham nu tad vijānīyam kim u bhāti vibhāti vā.*

— 15. *Na tatra sūryo bhāti na candratārakam nemā vidyuto bhānti kuto' yam agniḥ tam eva bhāntam anubhāti sarvam tasya bhāsā sarvam idaṁ vibhāti.*

« Nul mortel ne vit par le prāṇa ou par l'apāna, mais ils (les mortels) vivent par autre chose dont dépendent le prāṇa et l'apāna.

— Brahma (en un mot). *Tad eva svātmastham amutra nityavijnānagha-nasvabhāvam sarcasamsāradharmavarjitam brahma.* Çank.

« Le purusha qui veille quand les organes¹ sont endormis et qui évoque² successivement les objets qui lui font plaisir³, c'est le pur, c'est Brahma, c'est celui qu'on appelle l'immortel. C'est de lui que dépendent tous les mondes; nul n'est en dehors de lui⁴. Tel est l'âtman.

« De même qu'Agni (ou le feu), qui est unique, après avoir pénétré le monde a pris tel ou tel aspect conforme (au combustible dans lequel il est recelé)⁵; de même cet âtman unique, qui est au-dedans de tous les êtres, prend tel ou tel aspect conforme (au corps qu'il anime)⁶, et il réside aussi en dehors⁷.

« De même que Vâyu (ou l'air), qui est unique, après avoir pénétré le monde a pris tel ou tel aspect conforme (aux corps qui le contiennent)⁸; de même cet âtman qui est en dedans de tous les êtres prend tel ou tel aspect conforme (au corps qu'il anime), et il réside aussi en dehors.

« De même que le soleil, — l'œil de tout le monde⁹, — n'est pas souillé par la vue des choses impures en elles-mêmes ni de celles qui se sont salies par le contact avec les premières¹⁰; de même cet âtman unique qui est au-dedans de tous les êtres n'est pas souillé par le mal qui règne en ce monde, (mais) qui lui est étranger¹¹.

« Le bonheur éternel est réservé aux seuls sages qui voient¹² cet âtman résidant en eux-mêmes, unique, maître absolu qui est

1. *Supteshu prânâdishu. Çank.*

2. *Nirmamâno nishpâdayan. Çank.* — Par l'effet de l'ignorance : *Avidyayâ. Çank.*

3. Les femmes, etc. *Strîdyartham. Çank.*

4. C'est-à-dire autre que lui. *Nâtyeti nâtîtya tadâtmakatâm tadanyatvam gacchati kaç cana. Çank.*

5. *Rûpam rûpam prati dârvâdidâhyabhedam pratîty arthah pratirûpas tatra tatra pratirûpavân dâhyabhedena bahuvîdho babhûva eka eva. Çank.*

6. *Sarvadeham prati pratirûpo babhûva. Çank.*

7. Sous sa forme non manifeste comme l'éther. *Svenâvikrtena rūpenâ-kâçavat. Çank.*

8. *Prânâtmanâ deheshv anupravishto rûpam rûpam pratirûpo babhûva. Çankara.*

9. C'est-à-dire qui fait que l'œil voit. *Cakshusha âlokenopakâram kurvan. Çankara.*

10. *Çâkshushair açûeyâdîdarçananimittair adhyâtmikair pâpadoshair vâhyaîç câçûeyâdisamsargadoshaih.*

11. Comme la eorde qu'on prendrait pour un serpent est étrangère au serpent. *Vâhyo vahîhkrto vâhyo rajjvâdivad eva. Çank.*

12. C'est-à-dire qui le perçoivent clairement d'après les enseignements de la tradition transmise par les maîtres. *Anupaçyanti âcâryâgamopadeçam annu sâkshâd anubhavanti. Çank.*

au-dedans de tous les êtres et qui transforme de différentes manières sa forme unique¹.

« Le repos éternel² est réservé aux seuls sages qui voient (cet âtman) résidant en eux-mêmes, lequel étant éternel, intelligent, unique, accorde les objets de leurs désirs aux (créatures) périssables, inintelligentes et multiples.

« Ce bonheur indéfinissable, suprême est cela (nous le percevons), — telle est la pensée (des brâhmanes dont les désirs ont cessé³, des ascètes). Comment le connaîtrai-je (aussi)? Brille-t-il? Se manifeste-t-il⁴?

« Ni le soleil⁵ ni la lune, ni les étoiles, ni les éclairs ne le rendent visible (Brahma). D'où vient ce feu⁶? C'est lui (Brahma) qui est brillant et l'univers brille de l'éclat qu'il lui emprunte; c'est son éclat qui rend cet univers apparent. »

2. 6. 3. *Bhayâd asyâgnis tapati bhayât tapati sūryaḥ, bhayâd indraç ca vāyuç ca mṛtyur dhāvati pañcamah.*

— 9. *Na samdṛçe tishṭhati rūpam asya na cakshushā paçyati kaç canainam hṛdā manîṣhā manasābhikṣpto ya etad vidur amṛtā te bhavanti.*

— 12. *Nāiva vâcâ na manasâ prâptuṃ çakyo na cakshushā astīti bruvato' nyatra katham tad upalabhyate.*

— 13. *Astīty evopalabdhasya tattvabhāvena cobhayoḥ, astīty evopalabdhasya tattvabhāvaḥ prasīdati.*

« C'est par crainte de lui (de Brahma)⁷ que le feu échauffe; c'est par crainte de lui que le soleil échauffe; c'est par crainte (de lui) qu'Indra, Vāyu et la Mort, en cinquième lieu, poursuivent leur course⁸.

« La forme de l'âtman individuel (*Çaṅk.*) n'est pas un objet visible⁹; nul ne saurait le voir avec l'œil. C'est par le

1. Par l'effet de sa puissance inimaginable. *Acintyaçaktitvāt. Çaṅk.*

2. L'identité de l'expression *çāntiḥ çācraṭi* avec la formule *requies æterna* est digne de remarque.

3. *Yad tad âtmanijnānam sukhām nirvṛttaishanā ye brâhmanās te tad etad pratyakṣam eveti manyante. Çaṅk.*

4. *Vibhāti vispashtam dṛçyate. Çaṅk.*

5. *Sūryo bhāti tad brahma na prakāçayatīty arthah. Çaṅk.*

6. Dont l'éclat frappe nos yeux. *Ayam asmadrshtigocarō' gñih. Çaṅk.*

7. *Parameçvarasya. Çaṅk.*

8. Vaquent à leurs fonctions en tant que gardiens des mondes. *Na hīçcarānām lokapālānām... niyantā ced... na... niyatā pravṛttir upapadyate.*

9. *Na samdṛçe darçanavishaye na tishṭhati pratyagâtmano' sya rūpam. Çaṅkara.*

cœur¹, par la pensée, par le manas qu'on le perçoit². Ceux qui le connaissent (l'âtman) deviennent immortels.

« On ne peut l'obtenir (le connaître) ni par la parole, ni par le manas, ni par la vue. Comment le concevoir autrement qu'en disant³ « il est » ?

« Il faut le concevoir en disant « il est » et par (l'intuition de) l'essence réelle de l'un et de l'autre (de l'âtman absolu et de l'âtman incorporé)⁴. Quand on le conçoit en disant « il est », l'essence réelle (de l'âtman) apparaît⁵. »

La *Praçna Upanishad* s'occupe surtout de l'âtman en ce qui regarde ses rapports avec les sens et leurs objets. D'ailleurs la plupart des notions qui y sont données sur la nature de l'âme suprême nous sont déjà connues par les Upanishads plus anciennes. Voici toutefois un morceau qu'il me semble utile de citer.

4, 7. *Sa yathâ somya rayâṁsi vâsoṛkṣaṁ sampratishthante evaṁ ha vai tat sarvaṁ para âtmani sampratishthate.*

— 8. *Prithivî ca pṛthivîmâtrâ câpaç câpomâtrâ ca tejaç ca tejomâtrâ ca vâyuç ca vâyumâtrâ cûkāçaç câkāçamâtrâ ca cakṣuç ca drashtavyaṁ ca śrotraṁ ca śrotavyaṁ ca ghrāṇaṁ ca ghrâtavyaṁ ca rasaç ca rasayitavyaṁ ca trak ca sparṣayitavyaṁ ca rûk ca raktavyaṁ ca hastau cādâtavyaṁ copasthaç cānandayitavyaṁ ca pâyuç ca visarjāyitavyaṁ ca pādau ca gantavyaṁ ca manaç ca mantavyaṁ ca buddhiç ca boddhavyaṁ cāhaṁkāraç cāhaṁkartavyaṁ ca cittaṁ ca cetayitavyaṁ ca tejaç ca vidyotayitavyaṁ ca prâṇaç ca vidhārayitavyaṁ ca.*

— 9. *Esha hi drashtâ sprashtâ śrotâ ghrâtâ rasayitâ mantâ boddhâ kartâ vijñânâtmâ puruṣaḥ sa pare' kṣare âtmani sampratishthate.*

— 10. *Param evāksharaṁ pratipadyate sa yo ha vai tad acchāyaṁ açaṛîram alohitam çubhram aksharaṁ vedayate yas tu somya sa sarvajñaḥ sarvo bhavati tad esha çlokaḥ.*

— 11. *Vijñânâtmâ saha devaiç ca sarvaiḥ prâṇâ bhûlâni*

1. C'est-à-dire par la buddhi qui réside dans le cœur. *Hrdâ hrîstṥayaḥ buddhyâ.* Çank.

2. *Abhiklpto' bhisamarthito' bhîprakācitah.* Çank.

3. Avec la foi conforme à la tradition sacrée. *Astîti bruvato' stîtvavādîna digamārthānusārinah çradhānāt.* Çank.

4. *Tatṛāpy ubhayoh sopādhanārupādhanikayor astîtratadbhāvayor.* Çank.

5. *Prasîdaty abhimukhibhavati.* Çank.

*sampratishtānti yatra tadaksharam vedayate yas tu so-
mya sa sarvajñāḥ sarvam evāvireçeti.*

« De même¹, ô mon ami, que les oiseaux prennent leur refuge dans l'arbre (où ils établissent leur) séjour nocturne, de même cet univers se réfugie dans l'âtman suprême.

« (Cet univers qui consiste dans)² la terre (comme élément grossier) et la terre comme élément subtil, l'eau comme élément grossier et l'eau comme élément subtil, le feu comme élément grossier et le feu comme élément subtil, l'air comme élément grossier et l'air comme élément subtil, l'éther comme élément grossier et l'éther comme élément subtil³, la vue et les objets visibles, l'ouïe et ce qui peut être entendu, l'odorat et les odeurs, le suc et les saveurs, la peau et ce qui peut être touché, la parole et ce qui peut être exprimé par elle (les sons), les deux mains et ce qui peut être saisi, l'organe de la génération et la volupté (ou ce dont on peut jouir), l'anus et les excréments, les deux pieds et ce qui peut former l'objet de la marche, le *manas* et ses objets⁴, la *buddhi* et ses objets, l'idée du moi et ses objets, la pensée (*citta*) et ce qui peut être pensé, la peau⁵ et ce qui peut être manifesté par son éclat⁶, le *prāṇa* et ce qui peut être relié (par le *prāṇa*)⁷.

« Car ce *purusha* qui consiste en intelligence⁸ est celui qui voit, celui qui touche, celui qui entend, celui qui sent (par l'odorat), celui qui savoure, celui qui pense, celui qui agit par la *buddhi*, celui qui exécute; il s'absorbe dans l'âtman suprême⁹, impérissable¹⁰.

1. D'après Çankara il faut sous-entendre *drśtāntaḥ* après *sa* qui signifierait ainsi « voici (une comparaison) ».

2. *Kim tat sarvam prthivī*, etc. Çank.

3. *Prthivī ca prthivīmātrā ca... sthūlāni sūkṣmāni ca bhūtānity arthaḥ*. Çank.

4. *Manāḥ ca... mantaryam ca tadviskayah*. Çank.

5. Douée d'éclat et considérée abstraction faite du tact. *Tvag (tvag iti tvagācraṇam carma. Ānanda-giri) indriyatyatirekena prakāṣaṇīkṛtā yā*. Çank.

6. *Tayā (tracā) nīrbhāsyō vishayo vidyotayitavyam*. Çank.

7. *Prāṇaḥ ca sūtram* (voir Brh. ār. Up. 3, 7, 1-2)... *vidhārayitavyam samgranthānyam*. Çank.

8. *Vijnātrsvabhāvaḥ*. Çank.

9. Comme le reflet du soleil dans l'eau s'absorbe dans le soleil quand le réservoir qui contenait l'eau est à sec. *Jalasūryakādīpratibimbasya sūryādīpaveçavaj jalādyaḍdhāraṇashe*. Çank.

10. Il est à remarquer que jusqu'ici nous n'avons pas encore rencontré

« Il s'unit à (l'être) suprême, impérissable, celui qui connaît cet (être) sans ombre, sans corps, sans couleur, pur, impérissable; celui-là, ô mon ami, est omniscient, il devient tout. Il y a à cet égard¹ un *çloka* (conçu en ces termes).

« Celui qui connaît cet être impérissable dans lequel s'absorbe (l'être) qui consiste en intelligence avec tous les dieux², les *prâṇas*³ et les êtres⁴, celui-là, ô mon ami, est omniscient; il pénètre l'univers. »

. La *Muṇḍaka Upanishad*, sans nous offrir une idée de l'âtman différente de celle que nous connaissons, insiste plus particulièrement encore que les autres ouvrages du même genre sur l'unité panthéistique de l'univers. C'est la théorie que tendent à confirmer presque tous les versets que nous allons citer.

1. 1. 6. *Yat tad adreçyam agrâhyam agotram avarṇam acakshuḥcrotram tad apânipâdam nityam vibhum sarvagatam susûkshmam tad avyayam yad bhûtayoniṁ paripaçyanti dhîrâḥ.*

— 7. *Yathorṇanâbhiḥ sṛjate grhṇate ca yathâ pṛthivyâm oshadhayaḥ saṁbhavanti yathâ sataḥ puruṣhât keçalomâni tathâkṣharât saṁbhavatiha viçvam.*

— 8. *Tapasâ çiyate brahma tato' nnam abhiçâyate, annât prâṇo manaḥ satyaṁ lokâḥ karmasu câmr̥tam.*

— 9. *Yañ sarvajñaḥ sarvavid yasya jñānamayaṁ tapaḥ tasmād etad brahma nāma rūpam annaṁ ca jâyate.*

« L'être que les sages considèrent comme la matrice des créatures est celui qui est invisible⁵, imperceptible, sans postérité⁶, sans couleur, sans yeux et sans oreilles, sans mains et sans pieds, éternel, pénétrant⁷, omniprésent, infiniment subtil, impérissable.

« De même que l'araignée émet et résorbe (les fils dont elle fait sa toile)⁸; de même que les plantes croissent sur la terre; de même

une distinction aussi précise et aussi claire de l'âtman individuel, désigné ici sous le nom de *puruṣa*, et de l'âtman suprême.

1. *Tadâ tasminn arthe.* Çank. — Le texte a *tad*.

2. Agni et les autres. *Devaḥ câgnyâdibhiḥ.* Çank.

3. Les sens tels que la vue, etc. *Prânâç cakshurâdayaḥ.* Çank.

4. La terre, etc. *Bhûtâni pṛthivyâdini.* Çank.

5. *Adreçyam adreçyam.* Çank.

6. *Agotram anavayam.* Çank.

7. Répandu dans les diverses créatures. *Vibhum vividham brahmâdisthâ-varântapranîbhedair bhavati vibhum.* Çank.

8. *Sṛjate svaçarîrâvyatiriktaṁ tanûn vahiṁ prasârayati punas tân eva grhṇate ca grhṇati svâtmabhâvam evâpâdayati.* Çank.

que les cheveux et les poils poussent sur le corps de l'homme qui est en vie¹; de même, dans le cercle de la transmigration², l'univers sort de l'être impérissable.

« Brahma (considéré comme la matrice éternelle des êtres³) se développe (produit l'univers⁴) par la pénitence⁵; de lui naît la nourriture; de la nourriture (proviennent) le prâna, le manas, le réel (les cinq éléments)⁶, les mondes et la succession indéfinie des fruits de l'œuvre⁷.

« L'être (Brahma)⁸, qui connaît tout (d'une manière générale, en essence⁹) et qui connaît tout (d'une manière particulière, par ses attributs¹⁰), celui qui possède la pénitence, laquelle est un mode de la science¹¹; de celui-là naissent ce Brahma¹², le nom, la forme et la nourriture. »

2. 1. 1. *Tad etat satyam yathâ sudiptât pâvakâd visphulîngâh sahasraçah prabhavante sarûpâh tathâksharâd vividhâh somya bhâvâh prajāyante tatra caivâpi yanti.*

— 2. *Divyo hy amûrtah purushah sa râhyâbhyantaro hy ajah, aprâno hy amanâh çubhro hy aksharât paratah parah.*

— 3. *Etasmâj jāyate prâno manah sarvendriyâni ca kham vâpury jyotir âpah pṛthivî viçvasya dhârini.*

— 4. *Agnir mûrdhâ cakshushî candrasûryau diçah çrotre râg rivṛtâç ca vedâh, râpuh prâno hṛdayam viçvam asya padbhyâm pṛthivî hy esha sarvabhûtântaratmâ.*

— 5. *Tasmâd agniḥ samidho yasya sûryah somât parjanya oshadhayah pṛthivyâm pumân retah siñcati yoshitâyâm bahvîh prajāh purushât samprasûtâh.*

1. *Sato vidyamânâj jīvatah.* Çank.

2. *Iha saṁsāramandale.* Çank.

3. *Bhūtayony aksharam brahma.* Çank.

4. *Çiyate upacyate ulpādayishyad idam jagat... putram iva pitā harshena.* Çank.

5. Par la pénitence (c'est-à-dire) par la science, par la connaissance de la règle (à suivre) pour produire (le monde). *Tapasā jñānenotpattividhi-jnatayā.* Çank.

6. *Satyam satyākhyam âkāçādibhūtapancakam.* Çank.

7. *Karmasu ca nimittabhūteshū amṛtam karmajam phalam.* Çank.

8. *Ya uktalakshano aksharākhyah.* Çank.

9. *Sarvajnah sāmānyena sarvam jānāti sarvajnah.* Çank.

10. *Viçshena sarvam vetiti sarvavil.* Çank.

11. Et qui consiste dans l'omniscience et l'absence d'efforts. *Yasya jñānamayam jñānavikāram eva sarvajnatalakshanam tapo nāyāsalakshanam.* Çank.

12. Brahma qui est un effet et dont le nom est Hiraṇyagarbha. *Kārya-takshanam brahma hiraṇyagarbhākhyam.* Çank.

— 6. *Tasmâd rcah sâmayajûmshi dîkshâ yajñâç ca sarve kratavo dakshinâç ca samvatsaram ca yajamânaç ca lokâh somo yatra pavate yatra sûryah.*

— 7. *Tasmâc ca devâ bahudhâ samprasûtâh sâdhyâ manu-shyâh paçavo rayâmsi prânâpânau vrîhiyavau tapaç ca çraddhâ satyam brahmacaryam vidhiç ca.*

— 8. *Sapta prânâh prabhavanti tasmât saptârcishah samidhah sapta homâh sapta ime lokâ yeshu caranti prânâ guhâçayâ nihitâh sapta sapta.*

— 9. *Atah samudrâ girayaç ca sarve' smât syandante sindhavaç sarvarûpâh, ataç ca sarvâ oshadhayo rasaç ca yenaisha bhûtais tishthate hy antarâtmâ.*

— 10. *Purusha evedam viçvam karma tapo brahma parâ-mrtam etad yo veda nihitam guhâyâm so' vidyâgranthim vikirâtîha somya.*

« Ceci est le vrai¹. De même que des milliers d'étincelles jaillissent d'un feu bien enflammé dont elles ont la nature², de même, ô mon ami, les âmes individuelles³ diverses sortent de l'être immuable et y retournent.

« Le purusha est brillant (ou transcendant, surnaturel)⁴, sans corps, il réside à l'intérieur des choses extérieures, il n'a point eu de commencement, il est sans prâna, sans manas, pur, supérieur à l'être immuable et supérieur⁵.

« De ce (purusha) naissent le prâna, le manas et tous les sens, l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre qui supporte l'univers.

« Agni est sa tête, la lune et le soleil sont ses yeux, les points cardinaux sont ses oreilles, les Vedas que l'on connaît⁶ sont sa voix, l'air est son prâna, l'univers est son cœur⁷; la terre est

1. L'objet de la (vraie) science. *Tadetat satyam vidyâvishayam.* Çank.

2. *Prabhavanti nirgacchanti svarûpâ* (texte, *sarûpâh*) *agnisalakshanâh.* Çank.

3. *Bhâvâh jîvâh.* Çank.

4. *Dîvyo dyotananân svayamjyotishtrât divi vâ âtmani bhavo' lankîko vâ.* Çank.

5. D'après Çankara il s'agit du purusha *nirupâdhihah*, c'est-à-dire sans attribut, supérieur à l'être impérissable (*akshara*), dont l'essence est distinguée par des attributs qui sont le germe du nom et de la semence (*nâmarûpavijopâdhitakshitasvarûpâh*). Remarquons à ce propos combien est peu précis dans les Upanishads le sens de *purusha* servant à désigner tantôt l'âme universelle, tantôt l'âme individuelle dans ses différents états d'union avec la matière.

6. *Virtâ udghâtîtâh prasiddhâ vedâh.* Çank.

7. C'est-à-dire son *antahkarana* (l'organe interne), car l'univers n'est

née de ses pieds¹. Il est l'âtman qui est au-dedans de tous les êtres.

« De ce (purusha suprême²) naît le feu (ou agni), dont le soleil est le combustible ; du soma³ naît le nuage (*parjanya*)⁴ (et de Parjanya) les plantes qui croissent sur la terre. Le mâle⁵ répand la semence dans le sein de la femme. (C'est dans cet ordre⁶ que) les nombreuses créatures sortent du purusha⁷.

« De (ce purusha) sont issus le rg-Veda, le Sâma-Veda, le Yajur-Veda, la consécration⁸, les sacrifices, toutes les oblations⁹ et les dons rémunératoires aux prêtres, l'année (dans ses rapports avec le sacrifice), le sacrifiant, les mondes¹⁰, sur lesquels le soma (la lune) purifie ou le soleil brille¹¹.

« De ce (purusha) sont issus les différentes sortes de dieux, les sâdhyas¹², les hommes, les bestiaux, les oiseaux, le prâna et l'apâna, le riz et l'orge, la pénitence, la foi, la vérité¹³, la chasteté et les prescriptions (concernant les devoirs à remplir)¹⁴.

« De ce (purusha) sont issus les sept prânas (les sens)¹⁵, les sept flammes¹⁶, les sept combustibles (les objets des sens)¹⁷, les sept oblations (les perceptions)¹⁸, ces sept lieux¹⁹ par lesquels

qu'une modification de l'antahkarana, puisqu'il se dissout dans le manas dans l'état de profond sommeil. *Sarvam hy antahkaranavikâram eva jagan manasy eva sushupte pralayadarçandî. Çank.*

1. *Yasya ca padbhyâm jâtâ prthivî. Çank.*

2. *Tasmât paramât purushât. Çank.*

3. Qui est produit par le feu (ou agni). *Agninishpannât somât. Çank.*

4. Qui est un deuxième feu. *Parjanyo dvitîyo' gñih sambhavati. Çank.*

5. Considéré comme un feu (sacré) dans lequel les plantes offertes en sacrifice ont (produit la semence). *Oshadhibhyah purushâgnau hutâbhyah. Çank.*

6. *Etatkramena. Çank.*

7. Comp. chapitre préliminaire, page 64.

8. *Dikshâ maunjyâdilakshanakartrniyamaviçeshât. Çank.*

9. *Kratavah sayûpâh. Çank.*

10. Obtenus par le sacrifice. *Lokâs... karmaphalabhûtâh. Çank.*

11. C'est une allusion au pitryâna et au devayâna. Voir p. 92 et sqq. *Somo yatra yeshu pavate punâtî lokân yatra yeshu sûryas tapati te ca dakshinâyantottarâyanamârgadevayagamyâ vidvadavidvatkartrphalabhûtâh. Çank.*

12. Sorte de dieux. *Sâdhyâ devaviçeshâh. Çank.*

13. *Satyam anrtavarjitam vacanam. Çank.*

14. *Vidhiç ceti kartaryatâ. Çank.*

15. Comparés aux feux du sacrifice.

16. L'éclat des objets qui sont propres à chaque sens. *Teshâm ca (prâ-nânâm) saptârçisho diptayah svavarishayâvadyotanân. Çank.*

17. *Sapta samidhah sapta vishayâh, vishayair hi samidhyante prânâ. Çank.*

18. *Sapta homâs tadvishayavijnânâhni. Çank.*

19. Les sièges des sens qui sont en même temps les voies par où cir-

circulent les prânas qui résident dans un endroit secret (le cœur) et qui ont été placés au nombre de sept (en chaque créature)¹.

« De lui (du purusha) sont issues les mers, les montagnes ; de lui découlent toutes ces rivières de différentes sortes ; de lui sont issues toutes les plantes et l'essence² au moyen de laquelle l'âtman interne³ s'incorpore aux éléments (grossiers)⁴.

« Le purusha est l'univers, l'œuvre (c'est-à-dire le sacrifice)⁵, la pénitence (c'est-à-dire la science, le fruit obtenu par l'œuvre)⁶ ; il est Brahma suprême, immortel. Celui qui le connaît dans le lieu secret où il réside (au fond du cœur de tous les êtres vivants⁷), celui-là, ô mon ami, détruit ici-bas le faisceau de l'ignorance. »

2. 2. 1. *âvîh saṁnihitaṁ guhâcaraṁ nâma mahat padam atraitat samarpitam ejat prâṇan nimishac ca yad etaj jânatha sad asad vareṇyaṁ paravijnânât⁸ yad varishthaṁ prajânâm.*

— 2. *Yad arcimad yad anubhyo 'nu yasmin lokâ nihitâ lokinaç ca tad etad aksharaṁ brahma sa prâṇas tad u vâñ manaḥ tad etat satyaṁ tad amṛtaṁ tad veddhavyaṁ so-mya viddhi.*

— 5. *Asmin dyauḥ pṛthivî cântariksham otaṁ manaḥ saha prâṇaiç ca sarvairi tam evaikaṁ jânatha âtmânâman anyâ vâco vimuñcatha amṛtasya esha setuḥ.*

— 7. *Yañ sarvajñañ sarvavid yasyaisha mahimâ bhuvi divye brahmapure hy esha vyomny âtmâ pratishthitaḥ, manomayaj prâṇaçarîranetâ pratishthito' nne hṛdayaṁ saṁnidhâya tad vijnânena paripaçyanti dhirâ ânandarûpam amṛtaṁ yad vibhâti.*

— 9. *Hiraṇmaye pare koçe virajaṁ brahma nishkalaṁ tac chubhraṁ jyotishâm jyotis tad yad âtmavido viduḥ.*

— 11. *Brahmaivedam amṛtaṁ purastâd brahma paçcâd*

culent les esprits vitaux (probablement les yeux, les oreilles, les narines et la bouche). *Sapta ime lokâ indriyasthânâni.* Çank.

1. *Nihitâh sthâpitâ dhâtâ sapta sapta prati prâṇibhedam.* Çank.

2. La sève, la liqueur qu'elles contiennent (?). *Rasaç ca madhurâdih shadvidhah.* Çank.

3. Le linga, le corps subtil. *Antarâtmâ lingam sūkshmam çarîram.* Çank.

4. *Yena rasena bhûtairi pancabhih sthûtaih pariveshtitas tishthati antarâtmâ.* Çank.

5. *Karmâgnikotrâdilakshanaṁ.* Çank.

6. *Tapo jñânam tatkrtaṁ phalam.*

7. *Guhâyâm hrdi sarvaprajâninâm.* Çank.

8. Çankara lisait *param vijnândt.*

*brahma dakṣiṇataḥ cottareṇa adhaḥ corddhvaṃ ca prasṛ-
taṃ brahmaivedaṃ viśvaṃ idaṃ varishṭham.*

« Vous connaissez, ô disciples¹, cet être qui est manifesté² et voisin (*Dict. Saint-Pét.*) (ou qui réside dans le cœur. *Çank.*)³, qui est appelé (l'être), qui agit par des voies secrètes⁴, qui est le grand réceptacle où est ensermé l'univers⁵, c'est-à-dire ce qui se meut, ce qui respire, ce qui cligne la paupière; il est l'être et le non-être, le désirable, celui qui est supérieur (inaccessible) à la science des mondains⁶, le meilleur.

« Celui qui est brillant, qui est subtil parmi les choses subtiles, celui en qui sont placés les mondes et ceux qui les peuplent, c'est Brahma l'être impérissable; celui-là est le prâṇa, la parole et le manas; celui-là est le vrai, l'immortel; il faut le percer (le pénétrer par l'esprit)⁷. Connais-le, ô mon ami!

« Sur lui sont tissés le ciel, la terre et l'atmosphère, le manas avec tous les prâṇas⁸. Vous connaissez, ô disciples, cet être unique qui est l'âtman; vous rejetez toutes les autres doctrines⁹. Cette (connaissance de l'âtman)¹⁰ est le pont qui conduit à l'immortalité.

« Celui qui connaît toute chose (en essence) et qui connaît toute chose (par ses attributs) a sa puissance établie sur terre dans la brillante cité de Brahma (le manas)¹¹; car cet âtman réside dans l'éther (du cœur)¹²; il a le manas pour attribut¹³, il dirige le prâṇa et le corps¹⁴, et, résidant dans le cœur, il a pour soutien la nour-

1. *Jânatha ke ṣishyâh.* Çank.

2. Parce qu'il brille par la parole et ses autres attributs. *âvīḥ prakā-
ṣam samnihitam vāgdyupādhibhir jvalati.* Çank.

3. *Samnihitam samyak sthūlam hr̥di.* Çank.

4. Au moyen de la vue, de l'ouïe, etc. *Darṣanaḥcraṇanādīprakāraiḥ
guhācaram iti prakhyātam.* Çank.

5. *Ētat sarvaṃ.* Çank.

6. *Param vyatiriktaṃ vijñānāt prajñānām... yal laukikavijñānāgocaram ity
arthah.* Çank.

7. *Veddhavyam manasā lādayitavyam.* Çank.

8. Les autres organes. *Prāṇaiḥ karanair anyaiḥ.* Çank.

9. Qui forment la science inférieure. *Vaco' paravidyārūpam.* Çank.

10. *Ēska setur etad ātmajñānam.* Çank.

11. *Brahmapure manasi.* Çank. — Parce que c'est dans le manas que Brahma se manifeste constamment sous la forme de l'intelligence *Brah-
mano' tra caitanyasvarūpena nityābhivyaktatvāt.* Çank.

12. *Vyomny ākāṣe hr̥tpundārikamadhyasthe.* Çank.

13. *Manomayo manaupādhitvāt.* Çank.

14. *Prāṇaḥ ca cārīram ca prāṇacārīram tasyāyam netā.* Çank.

riture. C'est ainsi que¹ les sages le perçoivent par le discernement², lui qui est le bonheur, qui est immortel, qui brille (par lui-même)³.

« Dans un fourneau d'or, suprême⁴ (réside) Brahma, l'être sans tache, sans parties; il est la brillante lumière des lumières; il est celui que connaissent ceux qui connaissent l'âtman.

« Brahma, cet être immortel, s'étend à l'est, Brahma s'étend à l'ouest, au midi et au nord, au zénith et au nadir; Brahma est cet univers; il est le meilleur. »

De la *Māṇḍūkya Up.*, fort courte, du reste, nous n'avons à citer pour le moment que les deux versets suivants.

6. *Esha sarveṣṭara esha sarvajña esho' ntaryāmy esha yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām.*

7. *Nāntahprajñam na vahihprajñam nobhayatahprajñam na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam adṛṣṭam acyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeṣyam ekātmyapratyayasāraṁ prapañcōpaṣaṁ cāntaṁ śivam advaitaṁ caturthaṁ manyante sa ātmā sa vijñeyāt.*

« Il est le seigneur de toute chose, il est l'omniscient, il est le régisseur interne, il est la matrice de l'univers, il est le commencement et la fin des êtres.

« Sans intelligence⁵ interne⁶, sans intelligence externe⁷, sans l'une et sans l'autre, n'étant pas un faisceau d'intelligence⁸, n'étant ni intelligent ni inintelligent, invisible, échappant à toute relation, imperceptible, sans signe distinctif, ne tombant pas sous la pensée, ne pouvant être décrit (ou défini), ayant pour essence l'idée d'homogénéité, (lieu de) repos (de dissolution)

1. *Tad ātmatattvam.* Çank.

2. Le discernement résultant des leçons des maîtres et des livres sacrés et produit par la science, l'apaisement des passions, la coercition, la méditation et le renoncement. *Vijnānena śāstrācāryopadeṣajanitena jñānaçamadamadhyānavairāgyodbhūtena.* Çank.

3. *Svātmany eva bhāti.* Çank.

4. *ātmasvarūpopalabdhisthānatvāt param.* Çank.

5. Par allusion sans doute à l'intelligence spéciale appelée *prājña* que le *Vedānta-Sāra* définit « celle qui a pour qualités le manque de science et de puissance » et qu'il appelle « *prājña*. » *Etadupahītaṁ caitanyaṁ ajnatvānīçvaratvādiguṇakam prājña ity ucyate.*

6. Celle qui est unie au corps subtil. *Nāntahprajñam iti taijasaḥpratiśedhaḥ.* Çank.

7. Celle qui est unie au corps grossier. *Na vahihprajñam iti viçvapratiśedhaḥ.* Çank.

8. Etat de l'âme dans le profond sommeil. *Na prajñaghanam iti sushuptācāsthāpratiśedhaḥ.* Çank.

du développement matériel, apaisé, pur, sans second; tel est, pensent (les sages), le quatrième (état suprême de Brahma). C'est l'âtman, c'est celui qu'il faut connaître. »

La *Ātmaśāstra Upaniṣad*, qui correspond à un état de développement complet du système védāntique, nous présente l'idée de l'âme suprême ou de l'être absolu sous des traits confus et parfois contradictoires. Nous y trouvons un syncrétisme évident où les théories des systèmes Yoga et Sāṃkhya sur la délivrance par l'ascétisme et la pluralité des principes primordiaux, et le monothéisme néo-mythologique des sectaires gīvaïtes s'entremêlent au panthéisme spiritualiste du Vedānta. On en va juger par les nombreuses citations qui suivent.

1. 3. *Te dhyānayogānugatā apaśyan devātmaśaktim sva-guṇair nigūḍhām yaḥ kāraṇāni nikkilāni tāni kâlâtmayuk-tāny adhitishthaty ekaḥ.*

— 8. *Samyuktam etat ksharam aksharam ca vyaktāvya-ktam bharate viśvam iṣaḥ, anīṣaś cātmā badhyate bhoktr-bhāvāj jñātvā devaṃ mucyate sarvapāpāḥ.*

— 9. *Jñājñau dvār ajān iṣānīṣān ajā hy ekaḥ bhoktr-bho-gyārthayuktā anantaś cātmā viśvarūpo hy akartā trayam yadā vindate brahman etat.*

— 10. *Ksharam pradhānam amṛtāksharam haraḥ ksha-rātmānāv iṣate deva ekaḥ tasyābhidhyānād yojanāt tattva-bhāvāj bhūyaś cānte viśvamāyānīvṛttiḥ.*

« Ceux qui se sont appliqués à la méditation et au yoga (discipline pieuse) ont vu la puissance¹ du dieu âtman qui se trouve cachée sous ses qualités (les trois qualités de la matière). C'est ce Dieu qui dirige seul toutes ces causes (dont il a été question dans les versets précédents) unies au temps et à l'âtman².

« Le Seigneur³ soutient cet univers que composent le périssable et l'impérissable, le développé⁴ et l'indéveloppé⁵. L'âtman, qui n'est pas le Seigneur⁶, est enchaîné par suite de sa nature de jouissant; quand il connaît Dieu, il est délivré de toutes ses chaînes.

1. *Svatantrām śaktim kāraṇam.* Commentaire.

2. M. Röer traduit : « Ces causes dont le temps est la première et l'âtman la dernière. » — *Kâlâtmaśāstram yuktāni.* Com.

3. L'âme suprême. *Ayaya iṣvara iti.* Com. *Sarvātmā paramaśvarah, asarvātmā jīvaḥ.* Com.

4. L'ensemble des modifications. *Vyaktam vikārajātam.* Com.

5. La cause. *Avyaktam kāraṇam.* Com.

6. L'âme individuelle *Anīṣaś cānīṣvaraś ca anīṣo jīvaḥ.* Com.

« Celui qui connaît (c'est-à-dire *îçvara*. *Com.*) et celui qui ne connaît pas (c'est-à-dire *Jīva*. *Com.*) n'ont point eu de commencement; l'un est le Seigneur (suprême) et l'autre ne l'est pas. Il est un (autre principe, — la nature, *prakṛti*. *Com.*) qui n'a point eu de commencement et qui est unie au jouissant et aux choses qui font l'objet de la jouissance. L'âtman (suprême) est infini, il a l'univers pour forme¹, il n'est pas agent. Quand on obtient (c'est-à-dire quand on connaît) cette triade qui est Bralima (on est délivré)².

« Ce qui est périssable est la nature (*pradhâna*); ce qui est immortel et impérissable est *hara*³. Le dieu unique⁴ est le maître du périssable et de l'âtman⁵. En dirigeant sa pensée vers lui, en s'unissant (intellectuellement) à lui, en le concevant sous son essence réelle⁶ (comme identique à soi-même), à diverses reprises⁷, on obtient enfin la cessation de toute la *mâyâ* (l'illusion qui fait croire à la réalité du monde matériel).

1.12. *Etaj jñeyam nityam evâtmasamsthān nātāḥ param veditaryam hi kiṃ cit, bhoktā⁸ bhogyam preritāram ca matvā sarvaṃ proktaṃ trividhaṃ brahmam etat.*

2.16. *Eśa hi devaḥ pradiṣo' nu sarvāḥ pūrvō hi jātāḥ sa u garbhe antaḥ sa vijātāḥ sa janishyamānaḥ pratyāṇ janāms tishṭhātī sarvatomukhaḥ.*

—17. *Yo devo' gnau yo' psu yo viçvaṃ bhūranam āviveça ya oshadhīshu yo vanaspatishu tasmai devāya namo namaḥ.*

« Il faut connaître cet (être) éternel qui réside en lui-même; rien de supérieur à lui ne saurait être connu. Quand on a conçu

1. *Viçvarūpo viçvaṃ ayaiva rūpam.* *Com.*

2. Qui consiste dans le jouissant, la jouissance et ce qui en est l'objet, ou bien dans *jīva*, l'âme individuelle, *îçvara*, l'âme suprême, et *prakṛti*, la nature. *Trayam bhoktrbhogabhogyarūpam athavā jñājnājātmakajīveçvara-prakṛtirūpalrayam brahma. yadā vindate labhate tadā mucyate iti.* *Com.*

3. Le Seigneur suprême, ainsi appelé parce qu'il enlève (*haranāt*) l'ignorance. *Avidyāder haranāt parameçvarō haraḥ.* *Com.* C'est un nom de *Çiva*.

4. L'âme suprême. *Deva ekaç citsadānandādvitīyaḥ paramātmā.* *Com.*

5. Le purusha, l'âme individuelle. *Kṣharātmānāṃv pradhānapurushau.* *Com.*

6. En pensant : « Je suis Brahma. » *Tattvabhāvad aham brahmāsmi.* *Com.*

7. *Bhūyaç cāsakṛt.* *Com.*

8. Grammaticalement il faudrait *bhoktāram*. Le nominatif peut s'expliquer pourtant par une anacoluthie. L'auteur a commencé d'écrire les régimes de *matvā* comme s'il voulait les faire suivre d'*iti*, mais arrivé aux derniers il a renoncé à cette construction et leur a donné la désinence régulière en pareil cas, c'est-à-dire celle de l'accusatif.

l'idée de celui qui jouit¹, de ce dont on jouit (les objets des sens) et de l'agent², (on connaît) l'univers sous sa triple forme appelée Brahma.

« Ce dieu se trouve dans toutes les directions; il est le premier né³; il est à l'intérieur de la matrice; il est (déjà) né, il naîtra (encore); il est dans (toutes) les créatures; il est tourné de tous les côtés⁴.

« Hommage, hommage à ce dieu qui est dans le feu, qui est dans l'eau, qui pénètre le monde tout entier, qui est dans les plantes, qui est dans les arbres. »

3. 1. *Ya eko jālarān iṣṭa iṣṭinābhīḥ* (sic) *sarvāṅl lokān iṣṭa iṣṭābhīḥ* (sic), *ya evaika udbhare saṁbhare ca ya etad vidur amṛtā te bhavanti.*

— 3. *Viṣvataṣcakhur uta viṣvatomukho viṣvato bāhur uta viṣvataspāt saṁ bāhubhyāṁ dhamati saṁ patatrair dyāvābhūmīm janayan deva ekah.*

— 4. *Yo devānāṁ prabhavaṣ codbavaṣ ca viṣvādhipo rudro...*

— 7. *Tataḥ paraṁ brahma paraṁ brhantaṁ yathānīkāyaṁ sarvabhūteshu gūḍhaṁ viṣvasyaikāṁ pariveshītāram iṣaṁ taṁ jñātvāmṛtā bhavanti.*

— 11. *Sarvānanaṣirogrīvaḥ sarvabhūtaguhāṣayāḥ sarvayāpī sa bhagavān tasmāt sarvagataḥ cīvaḥ.*

— 12. *Mahān prabhur vai puruṣaḥ sattvasyaisha pracartakaḥ sunirmatām imāṁ prāptim iṣāno jyotiḥ avyayaḥ.*

— 14. *Sahasraṣīrṣhā puruṣaḥ sahasrākṣaḥ sahasrapāt sa bhūmīm viṣvato vṛtvā atyatiśṭhad daṣāṅgulam.*

— 15. *Puruṣa evedaṁ sarvaṁ yad bhūtaṁ yac ca bhavyam utāmṛtatrasyeṣāno yad annenātirohati.*

— 16. *Sarvataḥpāṇipādaṁ tat sarvato'kṣiṇomukhaṁ sarvataḥ ṣṛṭimal loke sarvamāvṛtya tiśṭhati.*

— 17. *Sarvendriyaguṇābhāsaṁ sarvendriyavivarjitaṁ sarvasya prabhum iṣānaṁ sarvasya ṣaṇāṁ brhat.*

— 18. *Navadvāre pure dehī haṁso lelāyate vahiḥ, vaṣṭi sarvasya lokasya sthāvarasya carasya ca.*

1. L'âme individuelle. *Bhoktā jīvaḥ*. Com.

2. L'âme suprême. *Sarapreritāntaryāmi parameṣvarah*. Com.

3. *Pūro hi jātaḥ sarvasmād hranyagarbhātmanā*. Com.

4. M. Röer traduit : « Il réside en toute créature sous la forme de tout. »

— Com. Le visage de toutes les créatures est à lui. *Sarvaprāṇigatāni mukhāni asyeti sarvatomukhaḥ*.

— 19. *Apānīpādo jaraṇo grahītā paçyaty acakshuḥ sa çrnoty akarnaḥ sa veti vedyaṃ na ca tasyāsti vetā tam āhur agryaṃ puruṣaṃ mahāntam.*

« Ceux qui connaissent cet (être) unique qui muni du réseau (de la *mâyā*. *Com.*), gouverne (l'univers) au moyen de ses pouvoirs souverains, qui régit à lui seul tous les mondes avec ses pouvoirs souverains quand (l'univers) naît et se manifeste¹, — ceux-là sont immortels.

« De tous les côtés il a des yeux, des visages, des bras, des pieds. Le dieu unique, en créant le ciel et la terre, a muni les créatures de bras et d'ailes².

« Rudra, qui est le maître suprême de l'univers, la cause de la naissance et de l'existence des dieux³ (Indra et les autres)...

« Quand on connaît le Seigneur qui est supérieur à cela (le monde matériel uni au puruṣa)⁴, Brahma suprême, vaste, caché dans tous les êtres, en chaque corps⁵, et qui à lui seul enveloppe l'univers, — on devient immortel.

« Le bienheureux Çiva⁶ a pour bouches, pour têtes et pour cous, ceux de tous les êtres; il réside dans un lieu secret au-dedans de tous les êtres; il pénètre l'univers; il est donc partout.

« Le puruṣa est le grand maître, l'agent de l'organe interne⁷, l'arbitre de l'obtention très-pure (l'état d'union avec Brahma)⁸, la lumière, l'impérissable.

« Le puruṣa a mille têtes, mille yeux, mille pieds; enveloppant la terre de toutes parts, il la dépasse de la grandeur de dix doigts⁹.

1. *Sambhava prādurbhāve. Com.*

2. C'est l'explication du *Com.* (*Sam bāhubhyām dhamati samyojayatīty arthah*) et celle adoptée par M. Röer. M. Weber qui n'avait pas le *Com.* à sa disposition traduisait (*Ind. Stud.*, I, 426). « Zusammen beugt er mit seinem Armen, zusammen mit den Flügeln, Himmel und Erde, der erzeugende eine Gott. » — Ce verset est emprunté à la *Vāj. Samh.* 17, 19.

3. *Prabhavaḥetur udbhavaḥetuḥ ca. — Devānām indrādīnām. Com.*

4. *Tataḥ puruṣayuktāj jagataḥ. Com.*

5. *Yathānīkāyam yathāçarīram. Com.*

6. Identifié ici à l'âme suprême. M. Röer considère à tort, ce semble, le mot *çiva* comme un simple qualificatif, « propitious. »

7. *Sattvasya antahkaranasya. Com.* — M. Röer traduit par « mover of all that is. »

8. *Sunīrmatām imām prāptim paramapadaprāptim. Com.*

9. C'est-à-dire, d'après le *Com.*, qu'il n'a pas de limites, qu'il est infini. *Daçāṅgulam anantam apāram ity arthah.* Ce passage est emprunté à l'hymne au Puruṣa du *Rg-Véda*. M. Röer suit l'interprétation de M. Weber

« Le purusha est cet univers, il est le passé et l'avenir ; il est le maître de l'immortalité et de ce qui croît par la nourriture¹.

« Ses mains et ses pieds sont partout, ses yeux, sa tête et sa bouche sont partout, ses oreilles² sont partout ; il enveloppe l'univers et réside dans le monde³.

« Lui qui paraît avoir toutes les facultés des sens⁴ est privé de tous les sens ; il est le maître et le seigneur de l'univers ; il est le grand refuge de toutes choses.

« Incorporé dans la citadelle aux neuf portes⁵, il est comme un flamant qui se dirige vers les choses extérieures⁶. Il est l'arbitre de l'univers mobile et immobile.

« Sans mains et sans pieds, il marche rapidement et saisit (toutes choses) ; il voit sans avoir d'yeux ; il entend sans avoir d'oreilles ; il connaît (quoique sans manas, *Com.*)⁷ tout ce qui peut être connu et nul ne le connaît. On l'appelle le premier⁸, le grand purusha. »

4. 1. *Ya eko' varṇo bahudhā śaktiyogād varṇān anekān nīhitārtho dadhāti vi caiti cānte viçram ādau sa devaḥ*

— 2. *Tad evāgnis tad ādityas tad rāyus tad u candra-māḥ, tad eva śukraṃ tad brahma tad āpas tat prajāpatiḥ.*

— 3. *Tvaṃ strī tvaṃ puṃnān asi tvaṃ kumāra uta vā kumārī tvaṃ jīrṇo danḍena vañcayasi tvaṃ jāto bhavasi viçratomukhaḥ.*

— 4. *anādimat tvaṃ vibhutvena vartase yato jātāni bhuvanāni viçrā.*

— 5. *Ajām ekām lohita-kṛśṇavarṇam⁹ bahvīḥ prajāḥ sṛjamānām sarūpām ajo hy eko juṣhamāno⁹ nuçete jahāty enām bhuktabhogyām ajo⁹ nyaḥ.*

(*Ind. stud.*, I, 427) et traduit : « Il dépasse de dix doigts (la cavité intérieure du cœur). »

1. *Yac cānnenātirohati tasya içānah.* *Com.*

2. *Ḡṛtīḥ çṛavanam asyeti ḡṛtimat.* *Com.*

3. L'assemblage matériel. *Loke nikāye.* *Com.*

4. *Adhyavasāyasamkalpaçṛavanavad ābhāsata iti sarvendriyagunābhāsam.* *Com.*

5. Le corps ainsi appelé à cause de ses neuf ouvertures. *Navadvāre çirasi saptaadvārāni dve avāci.* *Com.*

6. Qui cherche à saisir les objets des sens. *Letāyate calati vahir vishayagrahanāya.* *Com.* M. Röer traduit : « The soul Hansa moves to things without » et renvoie pour un passage analogue à la *Bhag.-Gītā.* 5, 13. Voir aussi, d'après M. Weber, *Mhb.* XII, 7679, 8765.

7. *Amanasko' pi.* *Com.*

8. *Agryam prathamam.* *Com.*

9. Le *Com.* donne la leçon : *lohitaçuklakṛśṇam.*

— 9. *Chandāmsi yajñāḥ kratavo vratāni bhūtaṃ bharyaṃ yac ca vedā vadanti yasmān māyī sṛjate viṣvam etat tasminṇe cānyo māyayā sanniruddhaḥ.*

— 10. *Māyāṃ tu prakṛtiṃ vidyān māyinaṃ tu maheṣvaraṃ tasyāvayavarabhūtais tu vyāptam sarvaṃ idaṃ jagat.*

— 11. *Yo yoniṃ yonim adhitishṭhaty eko yasminn idaṃ saṃ ca vicaiti sarvaṃ tam iṣānaṃ varadaṃ devaṃ īdyaṃ nicāyemāṃ cāntim atyantam eti.*

— 14. *Sūkshmātisūkshmaṃ kalilasya madhye viṣvasya srashtāram anekarūpaṃ viṣvasyaikaṃ pariveshītāram jñātrā civaṃ cāntim atyantam eti.*

— 18. *Yadātamas tan na divā na rātrir na san na cāsan civa eva kevalaḥ, tad aksharam tat savitur vareṇyaṃ prajñā ca tasmāt prasṛtā purāṇi.*

— 19. *Nainam ūrdhvaṃ na tiryak ca na madhye parijagrabhat, na tasya pratimā asti yasya nāma mahad yaçāḥ.*

« L'être unique qui étant sans signes distinctifs (sans attributs)¹ a, par l'emploi de ses différents pouvoirs (*çakti*) et pour des objets déterminés, établi au commencement des choses² les signes distinctifs divers (les attributs), lui en qui, à la fin (des choses), cet univers se dissout, — cet (être) est Dieu.

« Cela (l'âtman)³ est Agni (le feu), cela est Âditya (le soleil), cela est Vāyu (l'air), cela est la lune, cela est pur (brillant)⁴, cela est Brahma⁵, cela est l'eau, cela est Prajâpati.

« Tu es une femme, tu es un homme, tu es un jeune garçon, tu es une jeune fille, tu es un vieillard et tu marches en t'appuyant sur un bâton, tu es né avec le visage tourné de tous les côtés.

« Tu n'as point eu de commencement, tu pénètres⁶ (l'univers); c'est de toi que sont issus tous les mondes.

« Un principe jouissant, unique (le *viññānâtman*. Com., l'âtman doué de discernement et, par conséquent, — uni aux organes) repose sur un autre principe unique, (la *prakṛti* ou la nature. Com.), rouge, blanc et noir⁷ qui produit des créatures nom-

1. *Avano nirviçesha ity arthah.* Com.

2. *Nihitārtho grhītaprayojanaḥ.* Com.

3. *Tad evâtmatattvam.* Com.

4. Ou ce sont les constellations. *Çukram çuddham... nakshatrâdi.* Com.

5. *Tad hiraṇyagarbha âtmā.* Com.

6. *Vibhūtvā vyāpakatvena.* Com.

7. En vertu de la théorie cosmogonique de la *Chândogya Up.* — *Tejo'-bannalakṣanām prakṛtiṃ chândogyopanishatprasiddhām.* Com.

breuses et qui est uniforme¹ (en essence). Un autre principe (l'âtman opérant sa délivrance)² se détache de celui-là (la nature), quand la jouissance en a été épuisée.

« Le *mâyin*³ dont sont sortis⁴ les mètres, les sacrifices, les oblations, les œuvres pieuses, le passé, l'avenir et ce que révèlent les Védas a émis cet univers dans lequel un autre⁵ est enveloppé par la *mâyâ*⁶.

« Il faut savoir que la *mâyâ* (l'illusion) est la nature (*prakṛti*), et que le *mâyin* est le Seigneur suprême (*maheçvara*). Tout ce monde est rempli par ses membres (illusoires et pareils à une corde qu'on prendrait pour un serpent, par l'effet de la fausse imputation⁷).

« Ayant conçu mentalement⁸ (l'idée de) ce maître généreux, de ce dieu louable qui préside seul à chaque matrice (c'est-à-dire à chaque race, à chaque créature), lui en qui l'univers se dissout et duquel il sort⁹, on obtient la paix d'une manière absolue.

« Quand on connaît Çiva¹⁰ (l'être) subtil parmi les choses subtiles (ou plus subtil que les choses subtiles, c'est-à-dire très-subtil) qui réside au sein (de la confusion), (l'être) multiforme qui émet l'univers, (l'être) unique qui enveloppe (l'univers), — on obtient la paix d'une manière absolue.

« Quand il n'y a pas de *tamas*¹¹ (l'obscurité considérée comme la qualité propre à l'état le plus grossier de la matière), il n'y a ni jour ni nuit, ni être ni non-être, il n'y a que Çiva (l'être) absolu. Il est l'impérissable, celui dont il est question dans la

1. *Sarûpâm samânakârâm*. Com.

2. *Anya âcâryopadeçaprakâçâvasâditâvidyândhakârah*. Com.

3. L'âme suprême dans sa relation avec la nature. *Tad (prakṛti)-adhish-thâtrâccidânandarûpabrahmanas tadupâdhivaçân mâyivam*. Com.

4. *Asmât prakṛtâksharâd brahmanah pûrvoktam sarvam utpadyata iti sambandhah*. Com.

5. L'âme individuelle qui se trouve au pouvoir de l'ignorance. *Anyah... avidyâvaçago bhûtvâ*. Com.

6. La nature. *Pûrvoktâyâh prakṛter mâyâivam*. Com.

7. *Rajjvâdyadhishthânesku kalpilasarpâdisthânîyair mâyikair svâvayavair atkhyâsadvârâ*. Com.

8. Se l'étant représenté en se disant, « je suis Brahma. » *Brahmâham asmity aparokshikṛtya*. Com.

9. *Samhârakâte sameti samgaecchati tayam prâpnoti punah sṛṣhtikâte vividhūm eti âkâçâdirûpena nânâbhavati*. Com.

10. Comme plus haut, M. Rœr rend le mot *çiva* par un adjectif, « all-blessed. »

11. *Yadâ yasyâm avasthâyâm atamo na tamo'sti*. Com.

*sâvitṛî*¹, c'est de lui qu'est venue l'antique sagesse (c'est-à-dire qui découle de la formule, « tu es cela »² et qui s'est perpétuée par une tradition remontant à Brahma)³.

« On ne saurait le saisir ni en haut, ni obliquement, ni au milieu. Il n'y a rien de pareil à cet (être) dont le nom est grande gloire. »

5. 1. *Dre akshare brahmapare tv anante vidyâvidye nihite yatra gûdhe ksharam tv avidyâ hy amṛtaṁ tu vidyâ vidyâvidye iṣate yas tu so' nyaḥ.*

— 3. *Ekaikaṁ jâlaṁ bahudhâ vikurvann asmin kshetre saṁharaty esha devaḥ, bhūyaḥ sṛṣṭvâ yatayas tattheṣaḥ sarvâdhipatyam kurute mahâtma.*

— 5. *Yac ca svabhâvaṁ pacati viçrayoniḥ pâcyâṁç ca sarvân pariṇâmayed yaḥ sarvaṁ etad viçram adhâtishṭhaty eko guṇâṁç ca sarvân viniyojayed yaḥ.*

— 7. *Guṇâncayo yaḥ phalakarmakartâ kṛtasya tasyaiva sa copabhoktâ sa viçvarûpas triguṇas trivartma prâṇâdhipaḥ samcarati svakarmabhiḥ.*

— 10. *Naiva strî na pumân esha na caivâyam napuṁsakaḥ, yad yac charîram âdatte tena tena sa rakshyate.*

— 12. *Sthûlâni sūkshmâni bahûni caiva rūpâni dehî sraguṇair vṛṇoti kriyâguṇair âtmaguṇaiç ca teshâm saṁyogahetur aparô' pi dṛṣṭaḥ.*

« La science et l'ignorance⁴ sont toutes deux placées en Brahma suprême⁵, infini, dans lequel elles sont cachées. L'ignorance est périssable, mais la science est immortelle. Celui qui régit la science et l'ignorance est différent (de l'une et de l'autre).

« Ce Dieu développant de différentes manières chacun des réseaux (de la *mâyâ*) dans ce champ (le monde matériel), les resserre de même⁶. Le Seigneur créant de nouveau des ascètes

1. Prière tirée de l'hymne du *Rg-Veda* 3, 62, et dont font partie les mots *tal savitur varenyam* ; le sens littéral n'en saurait être rendu sans reconstituer entièrement la phrase où ils figurent.

2. *Prajñâ... tattvamâdivâkyajâ buddhiḥ.* Com.

3. *Purâṇi brahmânâṁ ârabhya paramparayâ prâptâ anâdisiddhâ.* Com.

4. Dans le sens védantique, c'est-à-dire la vraie science, celle de Brahma, et l'illusion ou la *mâyâ*.

5. C'est une des explications proposées par le Com. et la seule que le sens de la phrase semble admettre, malgré la forme peu grammaticale du composé.

6. C'est-à-dire qu'il absorbe l'univers matériel après l'avoir développé, manifesté. M. Rœr traduit : « having in various ways changed every kind (of existence principles) in that field destroys it again, etc. »

(des *rshis. Com.*) comme (dans une création antérieure)¹ exerce, lui, le grand âtman, la domination sur toutes choses.

« C'est lui qui², matrice de l'univers, produit³ la nature des choses (comme la chaleur du feu, etc. *Com.*)⁴ et qui transforme ce qui est susceptible de transformation (ou d'amalgame) (les éléments. *Com.*)⁵; c'est lui seul qui préside à cet univers, et qui applique (aux choses) leurs qualités (le *sattva*, le *rajas* et le *tanas. Com.*)⁶.

« Celui qui est doué des (trois) qualités (l'âtman individuel), qui accomplit l'œuvre (ou le sacrifice) à cause du fruit, celui-là jouit de l'effet (de ses œuvres), il est omniforme, il est doué des trois qualités, il peut suivre trois directions⁷, il est le surintendant des prâṇas, il se meut (transmigre) par l'effet de ses œuvres.

« Il n'est pas femelle, il n'est pas mâle, il n'est pas hermaphrodite. Il est gardé par chacun des corps auxquels il s'unit⁸.

« Muni d'un corps, il (l'âtman individuel)⁹ couvre de ses qualités les choses grossières et subtiles et les (créatures) diverses¹⁰. Par suite des qualités résultant de l'œuvre et de celles qui lui sont propres, il y a (pour l'âtman individuel) cause d'union successive avec d'autres corps, quoiqu'il en diffère (quoiqu'il soit immatériel¹¹).

6. 1. *Svabhâvam eke kavayo vadanti kâlaṁ tathânye parimuhyamânâḥ, devasyaisha mahimā tu loke yenedaṁ bhrâmyate brahmacakraṁ.*

— 2. *Yenâvṛtaṁ nityaṁ idaṁ hi sarvaṁ jñāḥ kâlakâro*

1. *Srshṭvā tathā yathā pūrvāsmiṁ kalpe srshṭavān. Com.* — Ma traduction suppose que *yatayah* est pour *yatin*, comme l'indique le *Com.*

2. *Yac ca yaç ceti lingavyatyayah. Com.*

3. *Pacati nishpâdayati. Com.*

4. *Svabhâvam yad agner aushnyam. Com.*

5. *Pâcyâṁṣ ca pâkayogyân prthivyâdîn. Com.*

6. *Guṇâṁṣ ca sattvarajastamoriṇî. Com.*

7. Selon qu'il observe ou n'observe pas le devoir ou qu'il obtient la délivrance au moyen de la science; ces directions sont le *devâyana*, etc. *Trayo devâyanâdayo mârghabhedâ asyeti trivartmâ dharmâdharmajñânāmârghabhedâ asyeti. Com.*

8. *Sa ca vijñânâtmâ rakshyate samrakshyate; tattaddharmân âtmany adhyasyâbhimanyate mukto 'ham kṛço' ham aham pumân aham strî aham napuṁsaka iti. Com.*

9. *Dehî vijñânâtmâ. Com.*

10. *Sthûlâny aṇmâdîni tâni ca sūksh mânî taijasadhâtuprabhṛtîni bahîni devâdîçarîrâni. Com.*

11. *Tatas tatkrîyâgunair âtmagunaîç ca sa dehî aporo' pi dehântara-samyukto bhavatyî arthah. Com.*

gunî sarvavid yah, teneçitam karma vivartate ha prithvyâ-pyatejo' nilakhâni cintyam.

— 5. *âdih sa samyoganimittahetuḥ paras trikâlâd akâlo' pi dṛṣṭah, taṁ viçvarûpaṁ bhavabhûtam îḍyaṁ devaṁ svacittastham upâsya pûrvam.*

— 6. *Sa rikṣakâlâkṛtibhiḥ paro' nyo yasmât prapañcaḥ parivartate yaṁ dharmâvahaṁ pâpanudaṁ bhageçaṁ jñâtvâtmastham amṛtaṁ viçvadhâma.*

— 8. *Na tasya kâryaṁ kâraṇaṁ ca vidyate na tat samaç câbhyadhikaç ca dṛçyate parâsya çaktir vividhaiva çrûyate svâbhâvikî jñânabalakriyâ ca.*

— 10. *Yas tûrṇanâbha iva tantubhiḥ pradhâna-jaiḥ svabhâvato deva ekah svam âvṛṇot sa no dadhâd brahmâ-pyayam.*

— 11. *Karmâdhyakṣaḥ sarvabhûtâdhivâsaḥ sâkshî cetâ kevalo nirguṇaç ca.*

— 12. *Eko vaçi nishkriyâṇâṁ bahûnâm ekaṁ vîjaṁ bahudhâ yah karoti.*

— 16. *Sa viçvakṛd viçvavid âtmayoniḥ kâlakâro gunî sarvavid yah pradhânakshetrajñâpatir guṇeçaḥ saṁsâramokṣasthitibandhahetuḥ.*

— 19. *Nishkalaṁ nishkriyaṁ çantaṁ niravadyaṁ nirâñjanam amṛtasya paraṁ setuṁ dagdhendhanam ivâ-nalam.*

« Certains sages prétendent que la nature des choses¹ (est la cause première), d'autres disent que c'est le temps : ils se fourvoient. C'est par la grandeur (la puissance) de ce dieu² (Brahma) que se meut dans le monde la roue de Brahma.

« Celui par lequel cet univers est nécessairement³ enveloppé, celui qui possède la connaissance, qui est l'auteur du temps, le maître des qualités, l'omniscient, — par celui-là est gouvernée et a lieu l'œuvre qui consiste dans (qui s'exerce au moyen de) la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éthier⁴.

1. La nature est la faculté nécessaire (la propriété) de chaque chose; ainsi, le feu a pour nature la chaleur. *Svabhâvo nâma padârthânâm pratiniyatâ çaktiḥ agner aushnyaṁ iva.* Com.

2. L'emploi fréquent dans cette Upanishad des mots *deva, iça, içîṭâ, içvara, rudra, çiva*, comme synonymes de Brahma ou de l'âtman, marque un retour à l'idée d'un dieu personnel qui est certainement une nouvelle preuve du peu d'ancienneté relative de l'ouvrage.

3. *Nityam niyamena.* Com.

4. *Karma... prthivyâdibhûtapancakam yat prathamâdhyâye cintyam ity uktam.* Com.

« Il est le premier (la cause première)¹, la cause de ce qui produit l'union de l'âtman individuel avec le corps (c'est-à-dire la cause de l'ignorance)²; quoiqu'il soit supérieur aux trois (modes du) temps (le passé, le présent et l'avenir), il est indépendant du temps. En adorant ce dieu omniforme³, qui est la vraie origine, (ce dieu) louable qui réside en sa propre pensée, qui est antérieur (à toutes choses), (on entre en communion avec lui).

« Il est supérieur aux formes de l'arbre (de la transmigration)⁴ et à celles du temps; différent de lui est le développement matériel (qui) se meut circulairement. Quand on connaît (ce dieu) le promoteur du devoir, l'ennemi du mal, le seigneur de la fortune, qui réside en lui-même, qui est immortel et qui est le support de toutes choses⁵ (on obtient ce qui est différent des principes matériels de la création. Röer).

« Il n'a ni corps ni organes⁶; il n'a ni égal ni supérieur. La révélation nous apprend que sa puissance (*çakti*) est suprême et diverse et qu'il possède essentiellement les facultés de connaissance et de force⁷.

« Que le dieu unique qui, pareil à l'araignée, s'enveloppe, par sa nature, à l'aide de plusieurs fils⁸ qui sont produits par le *pradhâna* (la nature), nous procure l'identité avec Brahma⁹.

« ... Il préside à l'œuvre, il réside dans tous les êtres, il est le témoin (c'est-à-dire il voit tout)¹⁰ (l'être) surveillant¹¹, absolu¹², et sans qualité.

« Il est unique, il est libre¹³, il est celui qui multiplie la semence unique des âmes individuelles¹⁴.

1. *âdih kâranam sarvasya*. Com.

2. *Çarîrasamyoganîmittânâm avidyânâm hetuh*. Com.

3. En se reconnaissant identique à lui. *Upâsyâgam aham asmiti samâdhânam krtvety arthah*. Com.

4. *Vrkshah samsâravrkshah*. Com.

5. *Viçvadhâma viçvasyâdhârabhûtam*.

6. *Na tasya kâryam çarîram karanam cakshurâdi vidyate*. Com. M. Weber traduit : « Il n'y a pour lui ni créé ni créant ». *Ind. Stud.*, 1, p. 437.

7. It is dependent upon himself and acting according to his knowledge and power. Röer.

8. Le nom, la forme et l'œuvre. *Nâmarîpakarmabhîh*. Com.

9. Comp. *Mund. Up.* 1, 1, 7.

10. *Sarveshâm bhûtânâm sâkshî sarvadrashîâ*. Com.

11. Ou pure pensée. Röer.

12. Ou sans attributs. *Kevalo nirupâdhikah*. Com.

13. *Vaçi svatantrah*. Com.

14. Par ceux qui ne sont pas actifs, il faut entendre les *jivas* (les âmes

« Il est l'agent de toutes choses, l'omniscient, la matrice et le moi (de toutes choses)¹, — cet être qui est l'auteur du temps, le possesseur des qualités², l'omniscient, le maître de l'indéveloppé et de l'âtman individuel³, le seigneur des qualités, la cause de la transmigration, de la délivrance, de la permanence (de l'âtman au sein de la matière) et des liens (qui les enchaînent l'un à l'autre)⁴.

« Il est sans parties, sans action, apaisé, sans faute, sans taches; il est le pont suprême qui conduit à l'immortalité et pareil au feu dont l'aliment est consumé⁵. »

Comme d'ordinaire, la *Maitri Upanishad* nous présente sur l'âtman des vues empruntées aux différentes périodes du développement de la doctrine. Toutefois la précision subtile apportée dans les détails et le luxe d'expressions techniques dont la plupart sont inconnues aux Upanishads que nous venons de passer en revue indiquent, comme nous l'avons dit ailleurs déjà, que celle-ci doit appartenir à une époque moins reculée que toutes les précédentes. Les passages qui vont suivre serviront à montrer ce que la *Maitri Up.* contient d'original, sinon dans les idées mêmes, du moins dans la façon dont elles sont présentées.

2.2. *Athaya eshocchrâsâvishtambhanenordhvamutkrânto vyayamâno' vyayamânas tamaḥ prañudaty esha âtmâ ity âha bhagavân maitriḥ ity evam âha atha ya esha saṁprasâdo' smâc charîrât samutthâya param jyotir upasanpadya svena rupeṇâbhinishpadyata ity eshâtmeti hovâcaitad amîtam abhayaṁ etad brahmeti.*

« Ce (principe) qui, sans mettre obstacle à la respiration⁶, s'élève (durant le sommeil) soumis en apparence à des impressions (à des modifications), (quoique) impassible (en réalité)⁷ et

individuelles); car les actes ne sont pas dans l'âtman, mais dans le corps et les sens. *Nishkriyânâm jivânâm sarvâ hi kriyâ nâtmani samavetâh kim tu dehendriyeshu.* Com.

1. *âtmâ cāsan yoniḥ cety âtmanis sarvasyâtmâ sarvasya ca yonih.* Com.

2. C'est-à-dire sans défauts. *Gunī apahatapāpmādinaḥ.*

3. *Pradhānam avyaktam kshetrajño vijñānâtmâ.* Com.

4. Ou, peut-être, la cause de la délivrance du cercle de la transmigration et des liens qui y retiennent (l'âme individuelle).

5. C'est-à-dire pur (Weber).

6. *Prānasyâvishtambhenânîrodhena.* Com.

7. C'est en tant qu'âme individuelle que l'âtman paraît impressionnable; en réalité, il ne l'est pas. *Vyayamâno vividham ayamâno nânâ-vāsanâvāsītānābhikarānavikārān anubhavam tatadâtmariprasṛta ity avabhāsamâno' pi paramārthato' vyayamâno nīcala eva san.* Com.

qui dissipe le *tamas*, — c'est l'âtman. » — Telles sont les paroles du vénérable Maitri. On a dit aussi¹ : « Ce (principe) qui, dans un état de calme parfait (dans le profond sommeil) s'élevant au-dessus de ce corps, obtient la lumière suprême et se manifeste sous la forme qui lui est propre, c'est l'âtman », dit-il (Prajâpati) ; « c'est Brahma, l'être immortel et sans crainte. »

2. 4. *Yo ha khalu vâvoparisthaḥ ṣrūyate guṇeshv ivor-dhvaretasaḥ sa vâ esha cūddhaḥ pūtaḥ cūnyaḥ cānto' prāṇo nirātmānanto' kṣayaḥ sthiraḥ cācivato' jaḥ svatan-traḥ sve mahimni tishṭhaty anenedaṁ cārīraṁ cetanavat pratishṭhāpitaṁ pracodayitā vaisho' py asyeti.*

— 5. *Sa vâ esha sūkshmo' grāhyo' dr̥cyaḥ puruṣa-saṁjño' buddhipūrvam ihaivāvartate' m̐cēneti, atha yo ha khalu vâvaitasya so' m̐co' yaṁ yaç cetāmātraḥ pratipu-rushaḥ kṣetrajaññaḥ saṁkalpādhyavasāyābhimānalingaḥ prajāpatir viçvākhyāç cetanenedaṁ cārīraṁ cetanavat pratishṭhāpitaṁ pracodayitā vaisho' py asyeti.*

« Celui que la révélation désigne comme élevé au-dessus de toutes choses², pareil à des ascètes (indifférents) au milieu des objets des sens³, — celui-là est l'être pur, sans tache, immatériel⁴, apaisé, sans prāṇa, sans âtman (sans manas. *Com.*) infini, impérissable, stable, éternel, sans commencement, doué de liberté ; il réside dans sa propre grandeur. C'est par lui que ce corps est constitué intelligent ; c'est lui qui en est l'agent.

« Cet être subtil, imperceptible, invisible, appelé puruṣa, réside partiellement dans ce corps sans avoir de buddhi⁵. Cette partie de l'âtman est (l'être) qui est tout intelligence, le *pratipuruṣa* (celui qui se réfléchit dans l'organe interne. *Com.*)⁶ l'être conscient incorporé⁷, qui consiste en *saṁkalpa*⁸, *adhyavasāya*⁹

1. *Comp. Chând. Up.*, 8, 8, d'où ce passage est tiré.

2. Sans contact réel avec les choses matérielles. *Uparisṭhita eva prapancāntarānugamyamāno' pi na tasmīn sthitaḥ kim tv asamgatayā prapancātīte svavarūpe sthita eva san svacaitanyābhāsena prapancam avabhāsayams tatra sthita iva bhavati na vastutas tatrāsti. Com.*

3. *Guṇeshu viśayeshu.*

4. *Cūnyo nishprapancāh. Com.*

5. *Pratipurushaḥ ... antahkaranādau pratiphalitāh. Com.*

6. *Kṣetrajaññaḥ kṣhetram cārīram tad aham asmīti jñānātīti kṣetrajañnaḥ.*

7. M. Cowel. Le traducteur anglais de cette Upanishad remarque qu'un Ms. donne *buddhipūrvam*. En adoptant cette leçon, il faudrait dire « sous la forme de la buddhi. »

8. Le *saṁkalpa* est l'idée de la nature des choses. *Viśayasvarūpamāṅkatpanam saṁkatpah. Com.*

9. Faculté qui consiste à se déterminer en tel ou tel sens. *Adhyava-*

et *abhimāna*¹, c'est Prajāpati, celui qui s'appelle l'univers. Par cet être, qui est l'intelligence, ce corps est constitué intelligent ; c'est lui qui en est l'agent. »

2. 7. *Sa vā esha ātmehocanti karayaḥ sitāsitaḥ karma-phalair anabhībhūta iva prati çarīreshu caraty arjaktatvāt saukshmyād adṛçyatvād agrāhyatvān nirmamatvāc cānavastho' sati kartākartaivāvasthaḥ sa va esho çuddhaḥ sthīro 'calaç cālepyo' vyagro niḥspṛhaḥ prekshakavad avasthitaḥ svasthaç ca ṛtabhug guṇamayena paṭenātmānam antardhāyāvasthita iti.*

« Il est l'âtman que les sages désirent. Il passe de corps en corps sans être soumis en quelque sorte aux fruits purs ou impurs de l'œuvre, parce qu'il est indéveloppé (c'est-à-dire immatériel) subtil, invisible, insaisissable, dépourvu de toute idée de personnalité, mobile et agissant dans le non-être, (bien qu'en réalité) sans actes² et sans mouvements. Il est pur, stable, immobile, sans souillure, sans désirs ni passion, dans la situation d'un spectateur, résidant en lui-même et, s'étant enveloppé dans le réseau des qualités, il goûte le vrai. »

3. 3. *Yah kartā so' yaṁ vai bhūtātma karaṇaiḥ kārayatāntahpuruṣaḥ...*

« Celui qui agit est le *bhūtātman*³, le *puruṣa* interne qui dirige l'action par le moyen des organes. »

4. 5. *Uttaraṁ praçnam anubrūhīti agniṁ vāyur ādityaḥ kâlo yaḥ prāṇo' nnaṁ brahmā rudro vishṇur ityeke' nyam abhidhyāyanty eke' nyam çreyāḥ katamo yaḥ so' smākaṁ brūhīti tān hovāceti.*

— 6. *Brahmaṇo vācītā agryās tanavaḥ parasyāmṛta-syâçarīrasya tasyaiva loke pratimodatīha joyasyānushakta ity evaṁ hy āha brahma khalv idaṁ vâvâ sarvaṁ yâ vâsya agryās tanavas tān abhidhyāyed arcayen niḥnuyāc cātas tūbbhiḥ sahaivopary upari lokeshu caraty atha kṛtsnakshaya ekaṭvam eti puruṣasya.*

āyas tatra niçcayarūpā vṛttiḥ. Com.

1. L'*abhimāna* est l'attribution qu'on se fait à soi-même du caractère de maître, de possesseur, comme quand on dit « moi, cela est à moi », etc. *Abhimāno' ham mamedam iti svastmibhāvōllekhaḥ.* Com.

2. *Vastute' kartaiva.* Com.

3. M. Cowel traduit par l'âme élémentaire, c'est-à-dire formée des éléments. D'après le Com., c'est l'âtman-intelligence dont la présence met les organes en jeu. *Kim yaḥ kartāsmiṁ çarīre so'yaṁ vai bhūtātma vastu karaṇaiḥ samnidhisattmātreṇa svapreritaiḥ karaṇaiḥ kārayitā so' ntaḥ puruṣaḥ cidātmeli.*

« Réponds encore à une question. Agni, Vâyu, Àditya, le Temps, le Prâṇa, la Nourriture, Brahma (masculin), Rudra, Viṣṇu (sont des dieux) sur l'un desquels ceux-ci méditent, tandis que ceux-là méditent sur un autre. Dis-nous quel est celui d'entre eux que nous devons préférer. Il leur dit :

« (Ces dieux) sont les principaux¹ corps de Brahma, suprême, immortel, sans corps. Chacun en ce monde se porte joyeusement vers celui auquel il s'attache, » dit-il. « Brahma est cet univers. Quant à ces dieux, qui sont ses principaux corps, il faut les méditer, les honorer et rejeter (l'idée de leur individualité. *Com.*)². Avec eux, on s'élève de plus en plus sur l'échelle des mondes ; puis, au moment de la dissolution de l'univers, on obtient l'union avec le puruṣa. »

5. 1. *Tvaṃ brahmā tvaṃ ca vai viṣṇus tvaṃ rudras tvaṃ prajāpatiḥ, tvaṃ agnir varuṇo vāyus tvaṃ indras tvaṃ niçākaraḥ tvaṃ annas tvaṃ yamas tvaṃ pṛthivī tvaṃ viçvaṃ tvaṃ athācyutaḥ, svārthe svābhāvike' rthe ca bahudhā samsthitis trayi viçveçvara namas tubhyaṃ viçvātmā viçvakarmakṛt, viçvabhug viçvaṃ āyus tvaṃ viçvakṛdāratiprabhuḥ namaḥ çāntātmāne tubhyaṃ namo guhyatamāya ca acintyâyāprameyāya anādinidhanāya ca.*

— 2. *Alha yo ha khalu vāvāsyā tāmāso' ṃço' sau sa brahmacāriṇo yo' yaṃ rudro' tha yo ha khalu vāvāsyā rājāso' ṃço' sau sa brahmacāriṇo yo' yaṃ brahmātha yo ha khalu vāvāsyā sātṭviko' ṃço sau sa brahmacāriṇo yo' yaṃ viṣṇuḥ sa vā esha ekas tridhā bhūto' śtādhai-kādaçadhā dvādaçadhāparimitadhā vodbhūta udbhūtatvād bhūtaṃ bhūteshu carati pravaiṣṭaḥ sa bhūtānām adhipatir babhūva ity āsa ātmāntarvahiç cāntarvahiç ca.*

« Tu es Brahma, tu es Viṣṇu, tu es Rudra, tu es Prajāpati, tu es Agni, Varuṇa, Vâyu, tu es Indra, tu es la lune, tu es la nourriture, tu es Yama, tu es Pṛthivī, tu es l'univers, tu es l'inébranlable. C'est en toi que résident avec diversité les bien communs et les biens³ particuliers (des créatures). Hommage à toi, seigneur de l'univers, âme de toutes choses, agent de toutes les œuvres ; tu jouis de toutes choses, tu es la vie

1. *Agryāḥ çreshthāḥ*. *Com.*

2. *Nihnyāt ca tat tad upāsyā devatātmābhīmānenādhyātmaparicchedābhīmānam svābhāvikaṃ devatāyā ātmabhārapādānena hitvā pṛthagagnyāddevatātvam ca nihnyāt parityajet*. *Com.*

3. *Svārthah puruṣārthah dharmādicatustayarūpāḥ svābhācikaḥ prakṛtikah svacchaprakṛtīyanusāry arthah*. *Com.*

universelle, le maître de tout plaisir et de toute joie. Hommage à toi, dont l'âtman est apaisé; hommage à toi qui es très-caché, qui es incompréhensible, qui ne peut être démontré, qui es sans commencement et sans fin¹!

« La partie de *tamas* qui se trouve en lui, ô *brahmacârins*, est Rudra; la partie de *rajas* qui se trouve en lui, ô *brahmacârins*, est Brahma (masculin); la partie de *sattva* qui se trouve en lui, ô *brahmacârins*, est Vishnu. Il est un en devenant triple, octuple, undécuple, duodécuple, multiplié à l'infini. Il est manifesté et par suite de la faculté qu'il a de se manifester, il est l'être². Il circule dans les êtres qu'il pénètre. Il est le maître suprême des êtres. Il est ainsi l'âtman qui est au dedans et au dehors (des êtres). »

6. 3. *Dve vâra brahmano rūpe mûrtam câmurtam câtha yan mûrtam tad asatyam yad amûrtam tat satyam tad brahma tad jyotir yaj jyotiḥ sa âdityaḥ sa vâ esha om ity etad âtmâbhavat sa tredhâtmanam vyakuruta om iti tisro mâtrâ etâbhiḥ sarvam idam otam protam caivâsmûty evaṁ hy âhaitad vâ âditya om ity evaṁ dhyâyata âtmânam yuñjîti.*

« Il y a deux formes de Brahma, l'une matérielle, l'autre immatérielle. Ce qui est matériel est le non-être, ce qui est immatériel est l'être³, c'est Brahma, c'est la lumière. La lumière est le soleil; celui-ci est *om*. *Om* était l'âtman; il se divisa en trois parties (a + u + m). *Om* comprend trois mesures; sur elles l'univers est tissu et tramé et je suis cela. Ainsi parla-t-il (le soleil). Réfléchissez à cela, appliquez-vous à savoir que le soleil est *om*. »

6. 5. *Athânyatrâpy uktam scanavaty eshâsya tanûr yâ om iti strîpunnâpumsaketi lîngavaty eshâthâgnir vâyur âdityâ iti bhâsvaty eshâtha brahma rudro vishṇur ity adhipativaty eshâtha gârhapatyô dakshinâgnir âhavanîya iti mukhavaty eshâtha rg yajuh sâmeti vijñânâvaty eshâ bhûr bhuvah svar iti lokavaty eshâtha bhûtam bhavyam bhaviḥ shyad iti kâlavaty eshâtha prâṇo' gñiḥ sūrya iti pratâparaty eshâthânam âpaḥ candramâ ity âpyâyanavaty eshâthâ*

1. *Anâdinidhanâya nityasadrûpâyety arthah. Com.*

2. *Udbhûtatvâd eva bhûtam bhûtasamjna âtmâ bhavâtity arthah. Com.*

3. *Comp. Brh. âr. Up. 2. 3, 1.* Il est à remarquer que, dans cette Upanishad, c'est la forme matérielle de Brahma qui est dite réelle (*satya*), tandis qu'ici nous avons l'assertion contraire fondée, d'après le Com., sur un passage de la *Chând. Up.*

buddhîr mano' hamkâra iti cetanavaty eshâtha prâno' pâno vyâna iti prânavaty eshety ata om ity uktenaitâh prastutâ arcitâ arpitâ bhavantîty evaṃ hy âhaitad vai satyakâma paraṃ câparaṃ ca brahma yad om ity etad aksharam iti.

« Il est dit aussi ailleurs : « La forme sonore (de l'âtman identifié au prâna et au soleil) est *om*; sa forme sexuelle (ou marquant le genre) est le féminin, le masculin et le neutre; sa forme lumineuse est Agni (le feu), Vâyu (l'air) et Âditya (le soleil); sa forme dominatrice est Brahma, Rudra et Vishṇu; sa forme munie de bouche est le feu gârhapatya, le feu du sud et le feu âhavanîya; sa forme douée de science est le *rg*, le *Yajur* et le *Sâma Veda*; sa forme douée de monde est *bhûr*, *bhuvas* et *sva*; sa forme douée de temps est le passé, le présent et l'avenir; sa forme douée de chaleur est le prâna, Agni et Sûrya (le soleil); sa forme douée de croissance est la nourriture, les eaux et la lune; sa forme douée d'intelligence est la buddhi, le manas et le sentiment du moi; sa forme douée de souffle est le prâna, l'apâna et le vyâna. En prononçant la syllabe *om* ces formes sont louées, honorées et attribuées (à leur objet). « Il est dit¹ : « O Satyakâma, la syllabe (ou l'impérissable) *om* est Brahma suprême et inférieur. »

— 6. 7. *Khalv âtmano tmâ netâmrtâkhyâç cetâ mantâ gantotsrashtânandayitâ kartâ vaktâ rasayitâ ghrâtâ drash-tâ çrotâ spiçati ca vibhur vigrahe saṃnivishṭa ity evaṃ hy âha atha yatra dvaitîbhûtaṃ vijñânaṃ tatra hi çrṇoti paçyati jighrati rasayati caiva sparçayati sarvam âtmâ jâ-nîtetî yatrâdvaitîbhûtaṃ vijñânaṃ kâryakâraṇakarmanîr-muktaṃ nirvacanam anaupamyam nirupâkhyam kim tad avâcyam.*

« L'âtman del'âtman², l'agent (du corps) qui a nom l'immortel est celui qui pense, celui qui préside aux fonctions du manas, celui qui marche, celui qui émet (les excréments), celui qui goûte la volupté, celui qui accomplit l'œuvre, celui qui parle, celui qui savoure, celui qui sent par l'odorat, celui qui voit, celui qui entend, celui qui touche; ayant élu résidence dans le corps il pénètre (il est la substance des choses, par opposition aux qualités)³. » — Ainsi s'exprime (la çruti). — Là, où il y a dualité pour l'intelligence, elle entend, elle voit, elle sent par l'odorat,

1. *Praçna Up.* 5. 2.

2. L'ensemble des effets et des causes. *âtmanah kâryakâranasamghâtasya.* Com.

3. *Vibhur vyâpakah.* Com.

elle savoure et elle touche, car l'âtman connaît tout. Là, où il n'y a pas dualité pour l'intelligence, il n'y a pour elle ni effets, ni cause, ni œuvre; elle n'a ni désignation, ni ressemblance, ni épithète. Qu'est-ce donc? On ne saurait le dire¹. »

6. 11. *Param vâ etad âtmano rūpaṃ yad annam anna-mayo hy ayaṃ prāṇo' tha na yady aṇāty amantâçrotâ-sprashṭâdrashṭâvaktâghrâtârasayitâ bhavati prâṇâṃç cotsrjâtīty evaṃ hy âhâtha yadi khalv aṇāti prâṇasam-rddho bhûtvâ mantâbhavati çrotâ bhavati sprashṭâ bhavati vaktâ bhavati rasayitâ bhavati ghrâtâ bhavati drashṭâ bhavatīty evaṃ hy âha annâd vai prajāḥ prajāyante yâḥ kâç cit pṛthivîçritâḥ ato'nnaiva jīvanty athaitad api yanty antataḥ.*

« La nourriture est la forme suprême de l'âtman; car ce prâṇa est formé de nourriture. Si l'on ne mange pas, on ne pense pas, on n'entend pas, on ne sent pas par le toucher, on ne voit pas, on ne parle pas, on ne sent pas par l'odorat, on ne savoure pas et on laisse exhaler les prâṇas. » Ainsi s'exprime (la *çruti*)². « Mais si l'on mange, étant fortifié par le prâṇa, on pense, on entend, on sent par le toucher, on parle, on savoure, on sent par l'odorat, on voit. » Ainsi s'exprime (la *çruti*)³. C'est de la nourriture que naissent toutes les créatures qui existent sur terre; c'est de la nourriture seule qu'elles vivent; c'est en elle qu'elles retournent finalement. »

Le passage suivant est important en ce qu'il nous montre par quelle suite d'idées on a pu identifier le temps aux modes de Brahma et par conséquent à Brahma lui-même.

6. 14. *Annam vâ asya sarvasya yoniḥ kâlâç cânnasya sūryo yoniḥ kâlasya tasyaitad rūpaṃ yaṇ nîmeshâdī.*

« La nourriture est la matrice de l'univers; le temps est la matrice de la nourriture; le soleil est la matrice du temps, qui consiste en secondes, etc. »

6. 15. — *Dve vâva brahmaṇo rūpe kâlâç cākâlâç câtha yaḥ prâç âdityât sô'kâlô'kalô'tha ya âdityâd yaḥ sa kâlâḥ sakalâḥ sakalasya vâ etad rūpaṃ yat saṃvatsaraḥ saṃvat-sarât khalv evemâḥ prajāḥ prajāyante saṃvatsareṇeha vai jâtâ vivardhante saṃvatsare praty astam yanti tasmât saṃvatsaro vai prajāpatiḥ kâlô'nnam brahmanûlam âtmâ.*

1. Comp. *Brh. âr. Up.* 2.4, 12-14 et 4.4, 1-2.

2. *Chând. Up.* VII, 9, 1.

3. *Taitt. Up.* II, 2.

« Il y a deux formes de Brahma, le temps et le non-temps. Ce qui est antérieur au soleil et sans parties est le non-temps. Ce qui est postérieur au soleil et qui a des parties est le temps. La forme de (ce temps) qui a des parties est l'année. C'est de l'année que naissent les créatures, c'est par l'année qu'elles croissent après qu'elles sont nées, c'est dans l'année qu'elles prennent fin. L'année est donc Prajâpati¹, le temps, la nourriture, le nid de Brahma, l'âtman. »

6. 17. *Brahma ha vâ idam agra asîd eko' nantah prâg ananto dakshinato'nantah pratîcy ananta udîcy ananta ūrdhvaṃ cārāṇ ca sarvato'nanto na hy asya prācyâdidiçah kalpanî'tha tiryagcāvaṇ cordhvaṃ vānūhya esha paramâtmâparimito'jo'tarkyo'cintya esha âkâçâtmaivaisha kṛtsnakshaya eko jâgarâtîty etasmâd âkâçâd esha khalv idam cetâmâtram bodhayaty anenaiva cedam dhyâyate 'smiṇç ca praty astam yâty asyaitad bhâsvaram rūpaṃ yad amushminn âditye tapaty agnau cādhumake yaj jyotiç citrataram udarastho'thavâ yah pacatyannam ity evaṃ hy âha yaç caisho'gnau yaç cāyam hṛdaye yaç cāsâ âditye sa esha eka ity ekasya haikatvam eti ya evaṃ veda.*

« Au commencement cet univers était Brahma. Il était seul, infini; infini à l'est, infini au sud, infini à l'ouest, infini au nord, infini au zénith, infini au nadir, infini de toutes parts. Car les points cardinaux tels que l'est, etc., n'existent pas pour lui, non plus que le biais, le dessus, le dessous. Cet âtman suprême ne peut être saisi ni mesuré, il n'a point eu de commencement, il ne tombe ni sous la discussion, ni sous la pensée; il a la nature de l'éther. Lui seul reste éveillé dans la destruction de l'univers. C'est en commençant par l'éther qu'il éveille² cet univers perceptible³. C'est par lui que cet univers est médité⁴; c'est en lui qu'il revient se dissoudre. C'est sa forme brillante qui produit la chaleur du soleil, l'éclat resplendissant du feu sans fumée et qui sié-

1. Nous avons ici une explication de l'identification si fréquente dans les Brâhmanas de l'année et de Prajâpati. Celui-ci et celle-là donnent naissance aux créatures.

2. Ou pénètre. *âkâçâdisarvaṇi jagad esha khalu paramâtmâ bodhayati bodhavyâptam karoti pâlayatîty arthah.* Com.

3. *Jagac cetâmâtram cetamâtram iti yâvat caitanyâbhâsavyâptatrenopala-bhyamânatvâc cetyam api cetâmâtram ucyate.* Com.

4. C'est-à-dire produit par la méditation. *Kim ca naiva paramâtmānedam dhyâyate dhyânāmâtrenotpadyate so' kāmâyata bahu syām prajâyeya iti idam sarvam sṛjata iti ca çruteh.* Com.

geant dans les intestins fait cuire (digérer) la nourriture. Ainsi s'exprime (la *çruti*). C'est un même être qui est dans le feu, dans le cœur et dans le soleil. Celui qui possède cette connaissance obtient l'union avec celui qui est un. »

Les passages suivants sont intéressants aussi parce qu'ils jettent quelque lumière sur la question fort obscure de la valeur qu'attribuaient les Upanishads à la syllabe *om* et de ses rapports avec l'idée de Brahma.

6. 22.— *Dre vāca brahmaṇi abhidhyeyēṣabdaḥ cāṣabdaḥ cātha ṣabdenaivāṣabdān āvishkriyate'tha tatra om iti ṣabdo'nenord vaṁ utkrānto'ṣabde nidhanam etyatha haishā gatir etad amṛtam etad sāyujyatvaṁ nirvṛtatram.*

« Il y a deux Brahmas sur lesquels il faut méditer, le son et le non-son. C'est par le son que ce qui est sans son est manifesté. De ces deux Brahmas la syllabe *om* est (celui qui est) le son. C'est par elle qu'on s'élève au-delà (du monde matériel) et qu'on vient reposer dans le non-son. C'est l'issue, c'est l'immortalité, c'est la communion (avec Brahma), c'est la béatitude¹. »

6. 23. *Yah ṣabdas tad om ity etad aksharam yad asyāgram tac chāntam aṣabdān abhayam aṣokam ānandam tṛptam sthīram acalam amṛtam acyutam dhruvaṁ vishṇu-samjñitam.*

« La syllabe (ou l'impérissable) *om* est le son; ce qui en est l'extrémité² est calme, silencieux, sans crainte, sans chagrin, heureux, joyeux, ferme, immobile, immortel, impérissable, absolu, son nom est Vishṇu. »

6. 27. *Brahmaṇo rāvaitat tejah parasyāmṛtasyāṣarīra-sya yac charīrasyaushṇyam.*

« La chaleur du corps est l'éclat de Brahma suprême, immortel, sans corps. »

6. 31. *Katama ātmeti, yo' yaṁ śuddhaḥ pūtaḥ śūnyaḥ cāntādīlakṣaṇoktaḥ svakair līṅgair upagṛhyah tasya tal līṅgam alīṅgasya.*

« Lequel est l'âtman? C'est celui dont le caractère est d'être clair, pur, immatériel et apaisé. Il doit être perçu par les propres signes (qui le distinguent)³. Tel est le signe de l'être qui n'a pas de signes. »

1. *Nirvṛtatvaṁ paramānandāvīrbhāvali.*

2. *Agram nādāvasānasthānam.* Com.

3. *Svakair asādhāranair līṅgaiḥ svarūpasadbhāvasādhakair upagṛhyah dehādīprānānteshu saṅghātātmakeshu upa samīpe tatsamnikitarūpatayā grahya ity arthah.* Com.

6. 36. — *Dve vāva khalv ete brahmajyotiṣo rūpake cāntam ekaṃ samṛddhaṃ caikam atha yac chāntaṃ tasyādhāraṃ kham atha yat samṛddham idaṃ tasyānnam.*

« Il y a ces deux manifestations de la lumière de Brahma, — l'une apaisée (en repos), l'autre développée (ou croissante). Celle qui est en repos a l'éther pour substance; celle qui est développée a la nourriture pour substance. »

7. 7. *Esha hi khalv ātmāntarhṛdaye' nṛyān iddho' gniriva viçvarūpo' syaivānnam idaṃ sarvaṃ asminn otā imāḥ prajā esha ātmāpahatapāpmā vijaro vimṛtyur viçoko vici-kiṭso'¹ vipācaḥ satyasamkalpaḥ satyakāma esha parameçvara esha bhūtādhipatir esha bhūtapāla esha setur vidharāna esha hi khalv ātmeçanaḥ çambhur bhavo rudraḥ prajāpatir viçvasṛk hiraṇyagarbhaḥ satyaṃ prāṇo haṃsaḥ çāstācyuto vishṇur nārāyaṇo yaç caisho' gnau yaç cāyaṃ hṛdaye yaç cāsā āditye sa esha ekas tasmai te viçvarūpāya satye nabhasi hītāya namaḥ.*

« L'âtman qui est dans le cœur est très-subtil, enflammé comme le feu, doué de toutes les formes; toute cette nourriture est à lui; en lui sont tissues ces créatures. Il est l'âtman dont les fautes sont détruites; il n'est sujet ni à la vieillesse, ni à la mort, ni au chagrin; incapable de subir la faim, il est sans chaînes, il a le vrai pour vouloir et pour désir; il est le seigneur suprême, il est le maître des êtres, il est le protecteur des êtres, il est la digue qui maintient (les limites du monde)². Cet âtman qui est le seigneur est Çambhu, Bhava, Rudra, Prajâpati, le créateur de toutes choses, Hiraṇyagarbha, Satya, Prâṇa, Haṃsa, le maître, l'impérissable, Vishṇu, Nârâyana. Il est l'être unique qui réside à la fois dans le feu, dans le cœur et dans le soleil. Hommage à lui, l'être omniforme qui a pour demeure l'éther, qui est le réel. »

1. Il faut probablement lire *vijighatso* comme *Chând. Up.* 8. 7. 1, d'où ce passage est tiré.

2. *Setur jaganmaryādottambhako yato vidharano vidhārako varnāçramādidharmānām taddhatūnām ca iti çeshah.* Com.

Sur l'avis de M. *Bergaigne*, répétiteur de langue sanscrite, et de MM. *Michel Bréal* et *Hauvette-Besnault*, commissaires responsables, le présent mémoire a valu à M. Paul REGNAUD le titre d'*Élève diplômé de la Section d'Histoire et de Philologie de l'École pratique des Hautes Études*.

Paris, le 15 octobre 1876.

Le directeur de la conférence de grammaire comparée,

Signé : M. BRÉAL.

Les commissaires responsables,

Signé : M. BRÉAL et HAUVETTE-BESNAULT.

Le président de la section,

Signé : L. RENIER.

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE
DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES
DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES

TRENTE-QUATRIÈME FASCICULE

MATÉRIAUX POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DE L'INDE,
PAR P. REGNAUD, ÉLÈVE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES.
DEUXIÈME PARTIE.



PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, 67
1878

15575

DEUXIÈME PARTIE.

L'ÊTRE DIVISÉ EN SUJET ET OBJET.

CHAPITRE 1^{er}.

THÉORIES COSMOGONIQUES.

Il ressort clairement des textes nombreux que nous venons d'examiner, malgré les obscurités de détail qu'ils laissent subsister et les contradictions qu'ils contiennent, que les auteurs des Upanishads ont conçu l'âtman ou Brahma comme l'être unique comprenant sous une forme immatérielle le sujet et l'objet dans leur état d'union.

C'est la rupture de cette union qui donne naissance, non-seulement aux phénomènes intellectuels dont résulte le *moi* et que créent les rapports du sujet et de l'objet désormais distincts, mais encore au monde matériel dont la réalité est purement subjective et n'a rien d'essentiel ni d'absolu.

Comment et pourquoi a lieu la séparation du sujet et de l'objet; de quelle façon donne-t-elle naissance à des effets tels que la conscience individuelle, la sensation et la manifestation de la matière? C'est, on doit s'y attendre, ce que n'expliquent pas ou ce qu'expliquent mal les Upanishads. Là gît, en effet, la grande difficulté du système, et l'état d'ébauche où il est resté sur ce point met bien à jour l'embarras de ses auteurs et l'impossibilité dans laquelle ils se trouvaient de rendre logiquement compte de l'origine des choses sensibles. Aussi, les indications que fournissent à

cet égard les documents originaux laissent-elles extrêmement à désirer pour la clarté, l'enchaînement et le développement des idées : elles sont ou obscures ou pleines de lacunes, ou se bornent à de simples exposés dogmatiques. Je vais du reste, conformément à la méthode dont j'ai fait choix, continuer de suivre les textes pas à pas et de mettre le lecteur en état d'étudier, de juger et de conclure par lui-même.

Avant d'aller plus loin, je remarquerai pourtant qu'en ce qui regarde l'origine des individualités intellectuelles et de la matière qui les revêt et les circonscrit, les auteurs des Upanishads introduisent, contrairement à leur habitude, une sorte de dieu anthropomorphe auquel est dévolu le rôle de créateur. Prajapati (le maître des créatures) est le démiurge, l'intermédiaire divin qui dédouble l'unité originelle et naturelle de l'être et qui, par l'effet de cette scission, donne naissance aux modes matériels de l'univers et à l'organisme humain qui les perçoit.

Nous allons le voir à l'œuvre, en commençant, selon l'ordre chronologique d'après lequel j'ai cru pouvoir ranger les Upanishads, par la *Bṛhad-âraṇyaka-Upanishad*.

Le plus souvent les théories cosmogoniques de la *Bṛh.-âr.-Up.* sont extrêmement rudimentaires et confuses. Tout y semble flotter au gré de jeux de mots bizarres, de réminiscences légendaires, d'essais de symbolisme obscur et d'associations fortuites d'idées peu conciliables, au moins en apparence, avec des conceptions arrêtées et des théories systématiques. Telle est du moins l'impression que laissent des textes tels que ceux-ci (1. 2. 1-7) :

1. *Naivaha kiṃ canāgra āsīt mṛtyunairvedam āvṛtam āsīt. aṇāyayāṇāyā hī mṛtyus tan mano' kurutātmānvī syām iti. so' reann acarat tasyārcata āpo' jāyantārcate vai me kam abhūd iti tad evārkyasyārkatvaṃ kām ha vā asmai bhavati ya evam etad arkyasyārkatvaṃ veda.*

2. *Apo vā arkas tad yad apām ṇara āsīt tat samahanyata. sâ prthivy abhavat tasyām aṇāmyat tasya crāntasya taptasya tejo raso niravartatāgnih.*

3. *Sa tredhātmanāṃ vyakurūtādityaṃ tṛtīyaṃ vāyuaṃ tṛtīyaṃ sa esha prāṇas tredhā vihitaḥ tasya prācī dik ciro'sau cāsaucermanu. āthāsya pratīcī dik puccham asau cāsauc sakthmyau dakṣiṇā codicī ca pārṇve dyauḥ prṣtham antarikṣham udaram iyaṃ uraḥ sa esho' psu pratishthito yatra kva citi tad eva pratishthitay evaṃ vidvān.*

4. *So' kāmāyata dvitīyo mā ātmā jāyetaṇi sa manasā*

râcani mithunani samabhavad açanâyâ mṛtyus tad yad reta âsît sa samvatsaro' bhavat na ha purâ tatah samvatsara âsa tam etâvantam kâlam abibhah. yâvân samvatsaras tam etâvatah kâlasya parastâd asṛjata tam jâtam abhivyâdadât sa bhân akarot saiva râg abhavat.

5. *Sa aikshata yadi vâ imam abhimamsye kanîyo' nnam karishya iti satayâ vâcâ tenâtmanedanî sarvam asṛjata yad idam kim carco yajûmshi sâmanî chandâmsi yajñân prajāh paçûn. sa yad yad evâsṛjata tat tad attum adhriyata sarvam vâ attîti tad aditer adititvam sarvasyaitasyâtlâ bhavati sarvam asyânnam bhavati ya evam etad aditer adititvam veda.*

6. *So' kâmayata bhûyasâ yajñena bhûyo yajeyeti so' çrâmyat sa tapo' tapyata tasya çrântasya taptasya yaço rîryam udakrâmat. prânâ rai yaço rîryam tat prâñeshûktrânteshu çarîram çvayitum adhriyata tasya çarîra eva mana âsît.*

7. *So' kâmayata medhyam ma idam syâd âtmanvy anena syâm iti tato' çrah samabhavad yad açvat tan medhyam abhûd iti tad evâçvamedhasyâçvamedhatvam, esha ha vâ açvamedham veda ya enam evam veda tam. anavarudhyai-vâmanyata. tam samvatsarasya parastâd âtmana âlabhata. paçûn devatâbhyah pratyauhat. tasmât sarvadevatyam prokshitam prâjâpatyam âlabhanta esha vâ açvamedho ya esha tapati tasya samvatsara âtmâyam agnîr arkas tasyeme lokâ âtmânah tâv etâv arkâçvamedhau sâ punar ekaira devatâ bhavati mṛtyur evâpa punar mṛtyum jayati nainam mṛtyur âpnoti mṛtyur asyâtmâ bhavati etâsân devatânâm eko bhavati.*

1. « Au commencement rien n'existait en ce monde. Cet univers était enveloppé par la mort qui est la faim, car la faim est la mort¹. Elle (la mort)² produisit le *manas* en exprimant ce désir : « Que j'aie un âtman ! » (que j'aie une personnalité consciente et distincte). Elle (la mort douée de personnalité) se mit en marche en adorant ; comme elle adorait, les eaux furent produites pour elle. (Elle pensa) : « L'eau (*ka*) a été produite pour moi tandis que

1. Parce que la faim provoque le désir de tuer. *Yo hy açitum icchati so' çandâyânantaram eva hantî jantûn tenâsiv açandâyayâ lakshyate mṛtyur iti.* Çauk.

2. Ou Hiranyagarbha, parce que la faim est un mode de l'âme en tant que buddhi, et que Hiranyagarbha résidant dans la buddhi est appelé la mort. *Buddhyâtmano' çandâyâ dharma iti sa esha buddhyavastho hiranyagarbho mṛtyur ity ucyate.* Çauk.

j'adorais. » C'est ainsi qu'*arka* (le feu) acquit la nature d'*arka*¹. Il y a *ka* (eau ou bonheur) pour celui qui connaît ainsi la nature d'*arka*.

2. « Ou bien les eaux sont *arka*². Le limon des eaux prit consistance ; il devint la terre. Elle (la mort ou Prajâpati³) se fatigua en la créant ; étant fatiguée et échauffée, la chaleur, la sueur qui s'exhala de son corps devint le feu.

3. « Elle se divisa en trois, Âditya étant l'un des trois, Vâyu étant l'un des trois (et Agni étant l'un des trois⁴). Ceprâna⁵ fut partagé en trois. Sa⁶ tête est l'orient ; ses bras sont ce côté-là et celui-là (le nord-est et le sud-est⁷). Sa queue est l'occident ; ses cuisses sont ce côté-là et celui-là (le nord-ouest et le sud-ouest⁸). Ses flancs sont le midi et le nord ; son dos est le ciel (*dyauih*) ; son ventre est l'atmosphère ; sa poitrine est cette (terre). Il a sa base dans les eaux. Celui qui possède cette connaissance trouve sa base (son assiette) partout où⁹ il va.

4. « Elle (la mort¹⁰) eut ce désir : « Que j'aie un second moi-même. » La mort qui est la faim s'accoupla à la parole au moyen du manas¹¹. La semence qui en résulta devint l'année, car auparavant l'année n'existait pas. Elle (la mort) porta le fœtus pendant cet espace de temps (celui de l'année) ; après un espace de temps égal à celui de l'année, elle lui¹² donna naissance. Quand il fut né elle ouvrit sa bouche pour le dévorer¹³ ; il poussa un cri et la parole fut créée.

1. *Arkasyâgneh*. Çank. Le texte donne *arkya* qui vient d'*arka* (D. S. P.).

2. Ce passage roule sur un jeu de mots étymologique. *Arka* (éclair ou feu) est considéré comme formé de la racine *arc* employée plus haut dans le sens d'adorer et de *ka* pris dans l'acception d'eau.

3. *Sa mrtyuh prajâpatih*. Çank.

4. *âdityam tritîyam agnicâyapekshayâ*. Çank.

5. *Sa esha prânah sarvabhûtânâm agnicâyâdityarûpena viçeshatah sve-naiva mrtyvâtmanâ tredhâ vibhaktah*. Çank.

6. *Tasyâsya prathamajasyâgneh*. Çank. — La tête d'Agni.

7. *Asau câsau ca aiçânyâgneyau îrman*. Çank.

8. *Asau câsau ca vâryayanairrtyau sakthnyau*. Çank.

9. *Tad eva tatraiva pratilishthati sthîtîm labhate*. Çank.

10. *So... mrtyuh*. Çank.

11. M. Röer traduit : « Elle créa au moyen du manas la parole ; elle créa la copulation. » A-t-il voulu dire : « Elle s'unit à la parole au moyen du manas », comme l'indique le Com. de Çankara ? En tous cas l'analogie de ce passage du *Çat. Brâh.* 6, 1, 2, 1. *So' guinâ prthivîm mîthunam samabhavat*, cité par le Dict. de Saint-Petersbourg sous le paragraphe où il donne au verbe le sens de *coïre*, ne laisse planer, ce me semble, aucun doute sur l'interprétation que j'ai adoptée.

12. A Agni. — *Tam evam kumâram jâtam agnim prathamaçarînam*. Çank.

13. *Abhîryâdâñ mukhavidâranam krtavân altum*. Çank.

5. « Elle (la mort) fit cette remarque : « Si je le tue je n'aurai que peu de nourriture ». (Alors) elle créa en s'accouplant à la parole au moyen du manas¹ toute chose quelconque, le ṛg-Veda, le Yajur-Veda, le Sâma-Veda, les mètres, les sacrifices, les hommes et les animaux. Tout ce qu'elle créa ainsi, elle résolut de le dévorer. Elle dévore tout (*atti*) ; c'est pour cela qu'elle est *aditi* (jeu de mots étymologique). Celui qui la connaît ainsi dans la nature d'*aditi* dévore tout cet univers ; tout cet univers est sa nourriture.

6. « Elle (la mort) eut ce désir : « Que j'offre de nouveau² un grand sacrifice. » Elle se fatigua, elle fit pénitence (ou elle ressentit de la chaleur) et la gloire, la puissance sortirent de son corps fatigué, soumis à la pénitence (ou échauffé³). Les prâṇas sont la gloire, la puissance⁴ ; aussi quand les prâṇas furent sortis, son corps se mit à enfler ; cependant le manas était dans son corps⁵.

7. « Elle (la mort) eut ce désir : « que ce corps, qui est le mien soit pur⁶ ! Que je sois par lui douée d'âtman. » Alors elle devint un cheval (*açva*), parce qu'elle enfla (*açvat*) et comme (son corps) était pur (*medhya*) l'*açvamedha* en tira son origine (nouveau jeu de mots étymologique). Celui-là connaît l'*açvamedha* qui le connaît ainsi⁷. Ne l'ayant pas attaché il (Prajâpati. — Çank.) le considéra comme lui-même⁸. Au bout d'un an, il le sacrifia pour lui-même ; il céda les animaux aux divinités. C'est pour cela qu'on égorge la victime du sacrifice qui représente tous les dieux dans sa nature de Prajâpati. Tel est l'*açvamedha* qui brille⁹. Son âtman (son moi) est l'année. Ce feu¹⁰ est *arka*. Ces

1. *Atmanâ manasâ*. Çank.

2. Çank. voit dans le mot *bhūyah* une allusion à une naissance antérieure. C'est bien peu vraisemblable et si le second *bhūyah* n'est pas simplement attiré par le premier, j'y verrais l'indication d'un rapport entre la phase de la création qui vient d'être décrite et celle qui va suivre.

3. Cf. 1. 2. 2.

4. La vue etc. sans laquelle on ne saurait avoir ni gloire ni puissance. *Prânâç cakshurâdayah na hy utkrântapráno yaçasvi balavân bhavati*.

5. De même que la pensée (manas) reste fixée sur un objet aimé quoiqu'on en soit éloigné. *Tasminn eva çarîre mana āsîd yathā kasyacit priye vishaye dūram gatasyāpi mano bhavati tadvat*. Çank.

6. *Medhyam medhârham yajñiyam*. Çank.

7. Qui connaît le cheval et *arka* sous la nature d'Agni. *Enam açvam agnirîpam arkam ca*. Çank.

8. *âtmanam eva paçam medhyam kalpayitvā..... amanyatâcintayat*. Çank.

9. Il y a ici allusion évidente au soleil, considéré comme identique à l'*açvamedha* ; du reste Çank. dit lui-même : *ādityo' çvamedhak*.

10. Le feu terrestre du sacrifice. *Ayam pārthivo' gñîr arkah sâdhanabhû-tah*. Çank. — Cf. pour tout ce passage obscur la traduction de M. Röer, *Bibl. Ind.* n° 27.

mondes (le ciel, l'atmosphère et la terre) sont ses âtmans¹. Ce sont *arka* et *açvamedha*. Ils² redeviennent une divinité unique : la mort. On devient ainsi³ vainqueur d'une seconde mort ; on ne tombe pas au pouvoir de la mort ; on a la mort pour âtman ; on devient une de ces divinités. »

Il ne faut pas oublier toutefois en parcourant ce dédale de jeux de mots entés les uns sur les autres, d'allusions capricieuses et d'allégories plus ou moins conscientes, que le passage en question appartient plutôt par le style et par l'objet que l'auteur avait en vue aux Brâhmanas proprement dits qu'aux Upanishads. Il s'agit moins ici en effet de présenter une théorie sur la formation de l'univers que d'expliquer, en s'étayant comme de coutume sur le symbolisme et le mysticisme philologiques, l'origine d'une certaine partie du culte et des circonstances qui l'ont accompagnée. Dans le morceau précité, par exemple, le but principal est d'exposer les raisons de l'*açvamedha* ou du sacrifice du cheval, et la cosmogonie n'intervient que parce que l'origine et les conditions de ce sacrifice se relient étroitement à la création même et aux lois qui la régissent. Nous y remarquons cependant une circonstance que nous retrouvons dans la plupart des morceaux purement cosmogoniques : le premier être qui comprend en soi l'univers tout entier, c'est-à-dire l'ensemble des modes intellectuels et matériels réunis et qui est ordinairement appelé Prajâpati⁴ prend conscience de lui-même par un acte de la volonté et donne naissance par le seul exercice de ses forces intellectuelles à toutes les créatures.

1. C.-à-d. ses membres. *âtmanah çarîrârayavâh*. Çank.

2. Le feu et le soleil qui sont la cause et l'effet, le sacrifice et ses fruits. *Tau sâdhyasâdhanau kratuphalabhûtâv agnyâdityau*. Çank.

3. En possédant la connaissance de ce qui vient d'être exposé. *Yah punar evam enam açvamedham mrtiyum ekâm devatâm veda*. Çank.

4. Dans le passage cité il s'appelle la mort (*mrtiyu*), probablement par symbolisme et eu égard aux altérations incessantes de la matière organisée et animée dont la mort est ici la personnification ; car il n'y a évidemment pas à s'en tenir à l'explication de Çankara (voir plus haut, page 4, n. 3), dont l'autorité est nulle en ce qui regarde le développement historique primitif et la signification originelle des principales conceptions du système. C'est le cas de déclarer ici une fois pour toutes que je ne relate ses interprétations philologiques et doctrinales, intimement liées les unes aux autres, que sous cette réserve expresse. Je n'aurais pu néanmoins en faire abstraction qu'en étudiant les origines védiques et mythiques du système, ce qui n'était pas mon but. Du reste, l'exégèse de Çankara a néanmoins une grande valeur historique en ce qui concerne l'évolution postérieure de la doctrine, et cette seule raison justifie, ce me semble, l'emploi que j'en ai fait.

Ce passage du reste n'est pas le seul de la *Brh. ār. Up.* où il soit question de cosmogonie. Celui qui va suivre traite le même sujet, mais à un point de vue et avec des détails tout différents.

1. 4. 1. *âtmaivedam agra âsit purushavidhah so' nurî-kshya nānyad âtmano' paçyat so' ham asmîty agre vyâharat tato' hannâmâbhavat tasmâd apy etarhy âmanrito 'ham ayam ity evâgra uktvâthānyan nāma prabrûte yad asya bhavati sa yat pûrvo' smât sarvasmât sarvân pâpmana aushat tasmât purûsha aushati ha vai sa tam yo' smât pûrvo bûbhûshati ya evam veda.*

— 2. *So' bibhet tasmâd ekâkî bibheti sa hāyam îkshâm cakre yan mad anyan nâsti kasmân nu bibhemîti tata evâsya bhayaṁ vîyāya kasmâd dhy abheshyat dvitîyâd vai bhayaṁ bhavati.*

— 3. *Sa vai naiva reme tasmâd ekâkî na ramate sa dvitîyam aicchat. sa haitāvân âsa yathâ strîpumâṁsau samparishvaktau sa imam evâtmānam dvedhâ pâtayat tataḥ patiç ca patnî câbharatām tasmâd idam ardhavrgalam iva sva iti ha smâha yâjñavalkyas tasmâd ayam âkâçah. striyâ pûryata eva tâṁ samabharat tato manushyâ ajāyanta.*

— 4. *Sâ heyam îkshâm cakre katham nu mâtmana eva janayitrâ sambharati hanta tiro'sânîti sâ gaur abhavat rshabha itaras tâṁ sam evâbhavat tato gâro' jâyanta vaçavetarâbharad açvarrshaitaro gardhabhîtarâ gardhabha itaras tâṁ samevâbhavat tata ekaçapham ajâyatâ jetarâbharad basta itaro' vir itarâ mesha itaras tâṁ sam evâbhavat tato 'jâçayo' jâyantaivam eva yad idam kim ca mithunam â pipîlikâbhyas tat sarvam asrjata.*

— 5. *So' ved aham vâva sṛṣhtîr asmy aham hîdam sarvam asṛkshîti tataḥ sṛṣhtîr abhavat sṛṣhtyâm hâsyaitasyâm bhavati ya evam veda.*

— 6. *Athety abhyamanthat sa mukhâc ca yoner hastâbhyâm câgnim asrjata tasmâd etad ubhayaṁ alomakam antarato' lomakâ hi yonir antarataḥ tad yad idam âhur amuṁ yajāmum yajety ekaikaṁ devaṁ etasyaiva sâ risṛṣhtîr esha u hy eva sarve derâḥ. atha yat kim cedam ârdraṁ tad retaso' sṛjata tad u somaḥ etârad vâ idam sarvam annaṁ caicânnâdaç ca soma evânnam agnir annâdaḥ saishâ brahmano' tisṛṣhtîh. yac chreyaso devân asrjatatâha yan martyaḥ sann amṛtân asrjata tasmâd atisṛṣhtîr atisṛṣhtyâm hasyaitasyâm bhavati ya evam veda.*

— 7. *Tad dhedaṁ tarhy aryaçakṛtam âsit tan nâmarûpâ-*

bhyâm eva vyâkriyatâsau nâmâyam idamrûpa iti tad idam apy etarhi nâmarûpâbhyâm eva vyâkriyate' sau nâmâyam idamrûpa iti sa esha iha pravishtah.

1. « Au commencement l'âtman était cet univers ; il avait forme d'homme. Ayant regardé devant lui il ne vit autre chose que lui-même (ou que l'âtman). Il dit d'abord : « Je suis ». C'est de là que le mot *je* (*aham*) prit naissance. C'est pour cela que, maintenant encore, quand l'on est interpellé on répond d'abord : « C'est moi (*aham ayam*) » ; puis l'on décline son nom propre. Comme il est le premier (*pûrva*) de tous¹ qui brûla (*ausht*, rac. *ush*) tous les péchés² il est le purusha (comme si ce mot était dérivé de *pûrva* + *ush*). Celui qui possède cette connaissance brûle celui qui a le désir d'obtenir avant lui (l'état de Prajâpati³).

2. « Il eut peur ; c'est pour cela qu'on a peur quand on est seul. Il vit (considéra, eut cette pensée) : « Puisque nul autre que moi n'existe, de qui aurais-je peur ? » Alors sa peur le quitta, car de qui aurait-il eu peur, puisque c'est d'un second (d'autrui) que vient la peur.

3. « Mais il n'éprouvait pas de plaisir ; c'est pour cela qu'on n'éprouve pas de plaisir quand on est seul. Il désira un second. Il était tel qu'un homme et une femme qui se tiendraient embrassés ; il se divisa (*pâtayat*) en deux ; c'est de là que naquirent l'époux (*pati*) et l'épouse (*patnî*) (avec jeu de mots étymologique)⁴.

« C'était donc comme une moitié ôtée de lui-même⁵. Voilà ce qu'a affirmé Yâjñavalkya. Ce vide⁶ est rempli par la femme. Il s'unit à elle (charnellement) et les hommes naquirent.

4. « La femme vit (considéra, eut cette pensée) : « Comment a-t-il pu s'unir à moi ainsi après m'avoir engendrée (tirée) de lui-même ? Ah ! il faut me cacher. » Elle devint une vache et l'autre (le mâle formé de l'autre moitié de l'âtman) un taureau.

1. De tous les corps désireux d'atteindre à l'état de Prajâpati. *Pûrvah prathamah sann asmât prajâpativapratipitsusamudâyât sarvasmât.* Çank.

2. Qui s'opposaient à l'obtention de cet état. *Sarvân pâpmanah prajâpativapratibandhakâranabhûtân.* Çank.

3. *Asmâd vidushah.* — *Prajâpatitvam bubhûshati.* Çank.

4. Cf. la légende des androgynes dans le *Banquet* de Platon, chap. XIV et suivants.

5. *Sva âtmani.* Çank.

6. Le vide qui existe quand l'homme, qui est une moitié de l'âtman, est privé de la femme qui en est l'autre moitié. *Ayam purushârdha âkâçah stryârdhaçûnyah.* Çank.

Il s'unit à elle et l'espèce bovine prit naissance. Elle devint une jument et l'autre un étalon; elle devint une ânesse et l'autre un âne. Il s'unit à elle et les solipèdes naquirent. Elle devint une chèvre et l'autre devint un bouc; elle devint une brebis et l'autre un mouton. Il s'unit à elle et (la race) des chèvres et des moutons prit naissance. C'est ainsi qu'il produisit un couple de tous les animaux jusqu'aux fourmis.

5. « Il eut cette idée : « Je suis la création puisque j'ai créé cet univers. » C'est de là que (le mot) de création prit naissance. Celui qui possède cette connaissance devient pareil à lui (à Prajâpati¹) dans cette création qui est la sienne.

6. « Ensuite il se mit à allumer le feu (en faisant tourner le morceau de bois mâle dans le morceau de bois femelle); à l'aide de sa bouche considérée comme matrice et de ses mains il donna naissance au feu. C'est pour cela que l'une et l'autre (la bouche et la matrice) ne sont pas velues à l'intérieur; la matrice, en effet, n'est pas velue à l'intérieur. (C'est à tort) qu'on dit : « Sacrifie à ce dieu-ci, sacrifie à ce dieu-là, (sacrifie) à tel ou tel dieu particulier »; car cette création est la sienne (celle de Prajâpati) il est à lui seul tous les dieux. Il a créé tout ce qui est humide de sa semence, qui est le *Soma*. Tel est cet univers : nourriture ou mangeur de nourriture; le *Soma* est la nourriture, le feu est le mangeur de la nourriture. C'est la création supérieure de Brahma. De ce qu'il créa les dieux² avec la meilleure (partie) et que mortel il créa les immortels, on (appelle cette création) la création supérieure. Celui qui possède cette connaissance devient pareil à lui (à Prajâpati) dans cette création supérieure, qui est la sienne.

7. « Cet univers (m. à m. ce qui est cela) était alors non manifesté. Il se manifesta par le nom et par la forme, (de sorte qu'on dit) : « Cela a tel nom, cela a telle forme ». Maintenant (encore) l'univers se manifeste ainsi, (puisque on dit) : « Cela a tel nom, cela a telle forme ». Il (l'âtman) entra dans cet univers. »

Ce très-intéressant passage nous offre sous une forme confuse, mais bien reconnaissable, pourtant comme un spécimen des trois aspects principaux — mythologique ou légendaire, physique et

1. *Sa prajâpativat srashtâ bhavati*. Çank.

2. Ces dieux sont *Soma* et *Agni* dont il vient d'être question; ils sont les emblèmes du *circulus* de la vie universelle à travers les êtres. C'est en raison de l'universalité et de la continuité indéfinie de leurs fonctions qu'ils sont appelés immortels par opposition à Prajâpati, type de l'individualité et, comme tel, mortel et fini.

métaphysique — sous lesquels le problème de l'origine des choses était considéré dans l'Inde ancienne.

Le côté légendaire est représenté par les détails relatifs à la création de l'homme, de la femme et des animaux. Nous rencontrerons du reste dans la suite de ce chapitre d'autres récits cosmogoniques qui portent le même caractère.

La symbolisation de l'univers sous la forme de *Soma* et d'*Agni* ou de la nourriture et de celui qui la mange, nous présente un abrégé de la théorie liturgico-physique du système du monde. D'après cette théorie dont nous avons déjà eu l'occasion de nous occuper à propos du sacrifice, l'univers n'a point eu d'origine nécessaire; les choses se meuvent dans un ordre éternel qui n'ayant point eu de raison pour commencer n'en a point pour cesser. Le sacrifice est l'instrument de cet ordre immuable et l'homme qui effectue le sacrifice en est l'agent. Mais le sacrifice accompli par l'homme n'est que le symbole de celui qui a l'univers pour théâtre et qui en résume les lois. Sous cet aspect universel le feu ou la chaleur sous toutes ses formes — celle de flamme extérieurement et celle d'essence vitale intérieurement — est Agni; la pluie, l'humidité fécondante en général, est le Soma qui s'identifie avec les plantes et la nourriture qu'il fait croître. L'oblation du Soma, sous la forme de la nourriture, à Agni, sous la forme de l'essence vitale ou du feu interne qui entretient la vie et *consume* les aliments, produit la semence d'où les êtres renaissent et se perpétuent indéfiniment. C'est ainsi que la *Bṛh.-ār.-Up.* peut dire que tout est Soma et Agni, que tout est nourriture et mangeur de nourriture. Cette théorie dont le caractère principal est l'absence d'idée morale paraît pourtant résumer exactement la philosophie des Brâhmanas, abstraction faite de la doctrine de la transmigration et de la délivrance exposée dans les Upanishads, qui sont venues fournir ainsi les conceptions morales qui faisaient défaut à ce système exclusivement physique et naturaliste.

Nous avons enfin un aperçu métaphysique de l'origine du monde dans le paragraphe où il est dit qu'il se manifesta (m. à m. s'effectua, *vyakṛta*) par le nom et la forme. Quelle est la cause de cette manifestation qui consiste, comme nous l'avons vu déjà, dans la distinction du sujet et de l'objet? Les auteurs des Upanishads sont fort embarrassés pour nous l'indiquer, et c'est probablement cet embarras qui les fait recourir aux données légendaires ou symboliques, telles que celles que nous avons citées plus haut et dont le passage suivant de la *Bṛh.-ār. Up.*, 1. 4, 17, nous offre un nouvel exemple.

âtmaivedam agra âsîd eka eva so' kâmayata jâyâ me syâd atha prajâyeyâtha vittam me syâd atha karma kurvîyety etarân vai kâmo necchaṃṣ ca nâto bhûyo vindet tasmâd apy etarhy ekâkî kâmayate jâyâ me syâd atha prajâyeyâtha vittam me syâd atha karma kurvîyety sa yâvad apy eteshâm ekaikam na prâpnoty akîtsna eva tâvan manyate tasyo kṛtsnatâ mana evâsyâtmâ vâg jâyâ prânaḥ prajā cakshur mânusham vittam cakshushâ hi tad vindate çrotram daivam çrotrena hi tac chînoty âtmaivâsya karmâtmanâ hi karma karoti sa esha pânkto yajñah pânktaḥ pacuḥ pânktaḥ purushaḥ pânktam idam sarvam yad idam kim ca tad idam sarvam âpnoti ya evaṃ veda.

« Au commencement l'âtman était cet univers. Étant seul, il éprouva ce désir : « Que j'aie une épouse » ; puis : « Que j'engendre » ; puis : « Que j'aie de la richesse » ; puis : « Que j'accomplisse l'œuvre (ou le sacrifice). » Telle est en effet (la puissance) du désir. Celui qui est sans désir n'obtient rien au-delà de ce (qu'il possède). C'est pourquoi aujourd'hui encore un homme seul éprouve ce désir : « Que j'aie une épouse » ; puis : « Que j'engendre » ; puis : « Que j'aie de la richesse » ; puis : « Que j'accomplisse l'œuvre (ou le sacrifice) ». Tant qu'il n'a pas obtenu chacun (de ces vœux), il se croit incomplet. Il devient complet quand le manas est son âtman et la parole son épouse¹. Le prâna est leur progéniture ; la vue est la richesse temporelle, car c'est par la vue qu'on l'obtient ; l'ouïe est la (richesse) divine, car c'est par l'ouïe qu'on l'entend (qu'on entend les Vedas) ; l'âtman est l'œuvre, car c'est par l'âtman (le moi, le corps) qu'on accomplit l'œuvre. Le sacrifice est quintuple (pratiqué à l'aide de l'âtman, du manas, de la parole, de l'ouïe, de la vue) ; l'animal est quintuple, l'homme est quintuple, l'univers est quintuple. Celui qui possède cette connaissance obtient l'univers. »

Au chapitre suivant (*Brh. âr. Up.*, 5, 1. 1 et seqq.), dont les idées se rattachent d'ailleurs à la théorie liturgique de l'univers, ce n'est plus par le désir, mais par l'intelligence et la pénitence (*medhayâ tapasâ*) que le père suprême (*pîtâ*) créa (*ajanayat*) sept nourritures (*saptânnâni*). L'une est commune à l'univers (*asya sâdhâranam*) dont elle est le soutien essentiel, c'est la nourriture proprement dite (*annam*), l'aliment en général. Deux sont destinées aux dieux, c'est le sacrifice et l'oblation (*hutam prahutam ca*) ; une est pour les animaux (*paçubhyaḥ*), c'est le

1. Gomp. *Brh. âr. Up.* 1. 2, 5.

lait (*payah*). Il en fit trois pour lui-même ou pour l'âtman (*âtmane*); elles consistent dans les trois grands modes physiologico-intellectuels qui sont le manas, la parole (*vâc*) et le prâna.

La *Chând. Up.* nous présente dans le morceau suivant une théorie cosmogonique plus complète, plus systématique et surtout plus dégagée de réminiscences légendaires que toutes celles dont nous venons de voir l'ébauche dans la *Brh. âr. Up.*

6. 2. 1. *Sad eva somyedam agra âsîd ekam evâdvitîyaṃ tad dhaika âhur asad evedam agra âsîd ekam evâdvitîyaṃ tasmâd asataḥ saj jâyeta.*

— 2. *Kutas tu khalu somyairam syâd iti horâcu katham asataḥ saj jâyeteti sat tv eva somyedam agra âsîd ekam evâdvitîyaṃ.*

— 3. *Tad aikshata bahu syâṃ prajâyeyeti tat tejo' sṛjata tat teja aikshata bahu syâṃ prajâyeyeti tad apo' sṛjata tasmâd yatra kva ca çocati svedate vâ purushas tejasa eva tad adhy âpo jâyante.*

— 4. *Tâ âpa aikshanta bahrah syâma prajâyemahîti tâ annam asṛjanta tasmâd yatra kva ca varshati tad eva bhûyishtham annam bhavaty adbhya eva tad adhy annâdyaṃ jâyate.*

6. 3. 1. *Teshâm khalv eshâm bhûtânâṃ trîṇy eva vijâni bhavanty âṇḍajam jîvajam udbhijjam iti.*

— 2. *Seyam devataikshata hantâham imâs tisro devatâ anena jîvenâtmanânupraviçya nâmarûpe vyâkaravânîti.*

— 3. *Tâsâm trivṛtam trivṛtam ekaikâm karavânîti seyam devatemâs tisro devatâ anenaiva jîvenâtmanânupraviçya nâmarûpe vyâkarot.*

— 4. *Tâsâm trivṛtam trivṛtam ekaikâm akarod yathâ tu khalu somyemâs tisro devatâs trivṛt trivṛd ekaikâ bhavati tan me vijânîhîti.*

6. 4. 1. *Yad âgne rohitam rūpaṃ tejasaḥ tad rūpaṃ yac chuklam tad apâṃ yat kṛshnam tad annasyâpâgâd agner agnitvam vâcârambhaṇam vikâro nâmadheyam trîṇi rūpânîty eva satyam.*

— 2. *Yad âdityasya rohitam rūpaṃ tejasaḥ tad rūpaṃ yac chuklam tad apâṃ yat kṛshnam tad annasyâpâgâd âdityâd ity asyâdityatvam vâcârambhaṇam vikâro nâmadheyam trîṇi rūpânîty eva satyam.*

— 3. *Yac candramaso rohitam rūpaṃ tejasaḥ tad rūpaṃ yac chuklam tad apâṃ yat kṛshnam tad annasyâpâgâd*

candrâc candratvaṃ râcârambhaṇaṃ vikâro nâmadheyaṃ
trîṇi rūpânîty eva satyam.

— 4. *Yad vidyuto rohitam rūpam tejasas tad rūpam yac
chuklam tad âpam yat kṛṣṇam tad annasyâpâgâd vidyuto
vidyutvam râcârambhaṇaṃ vikâro nâmadheyaṃ trîṇi rū-
pânîty eva satyam.*

— 5. *Etad dha sma vai tad vidvâmsa âhuḥ pûrve mahâ-
çâlâ mahâçrotriyâ na no' dya kaç canâçrutam amatam
avijñâtam udâharishyatîti hy ebhyo vidâmcakruh.*

— 6. *Yad u rohitam ivâbhûd iti tejasas tad rūpam iti tad
vidâmcakrur yad u çuklam ivâbhûd ity âpam rūpam iti
tad vidâmcakrur yad u kṛṣṇam ivâbhûd ity annasya rū-
pam iti tad vidâmcakruh.*

— 7. *Yad avijñâtam evâbhûd ity etâsâm eva devatânâṃ
samâsa iti tad vidâmcakrur yathâ nu khalu someyemâs
tisro devatâḥ puruṣam prâpya trivṛt trivṛd ekaikâ bha-
vati tan me vijânîhîti.*

6. 5. 1. *Annam açitam tredhâ vidhîyate tasya yaḥ stha-
vishtho dhâtus tat purîṣam bhavati yo madhyamas tan
mâmsam yo' nishthas tan manah.*

— 2. *âpam pîtâs tredhâ vidhîyante tûsâm yaḥ sthavishtho
dhâtus tan mûtram bhavati yo madhyamas tat lokitam yo
'nishthah sa prânah.*

— 3. *Tejo' çitam tredhâ vidhîyate tasya yaḥ sthavishtho
dhâtus tad asthi bhavati yo madhyamah sa majjâ yo
'nishthah sâ vâk.*

— 4. *Annamayaṃ hi somya mana âpomayah prâṇas
tejomayî vâg iti bhûya eva mâ bhagavân vijñâpayatv iti
tathâ someyeti hovâca.*

6. 6. 1. *Dadhmaḥ somya mathyamânasya yo' nimâ sa
ûrdhvaḥ samudîshati tat sarpir bhavati.*

— 2. *Evaṃ eva khalu somyânnasyâçyamânasya yo
'nimâ sa ûrdhvaḥ samudîshati tan mano bhavati.*

— 3. *Apam somya pîyamânânâṃ yo' nimâ sa ûrdhvaḥ
samudîshati sa prâṇo bhavati.*

— 4. *Tejasah somyâçyamânasya yo' nimâ sa ûrdhvaḥ
samudîshati sâ vâg bhavati.*

— 5. *Annamayaṃ hi somya mana âpomayah prâṇas tejo-
mayî vâg iti bhûya eva mâ bhagavân vijñâpayatv iti tathâ
someyeti hovâca.*

6. 7. 1. *Shoḍaçakalah somya puruṣah pañcadaçâhâni*

mâçâh kâmam apah pibâpomayah prâṇo na pibato vicchet-syata iti.

— 2. *Sa ha pañcadaçâhâni nâçâtha hainam upasasâda kim bravîmi bho ity reaḥ somya yajunshi sâmnânti sa hovâca na vai mâ pratibhânti bho iti.*

— 3. *Taṃ hovâca yathâ somya mahato' bhyâhitasyaiko 'ngârah khadyotamâtrah pariçishṭaḥ syât tena tato' pi na bahu dahed evaṃ somya te shoḍaçânâṃ kalânâṃ eka kalâtiçishṭâ syât tayaitarhi vedân nânubhavasv açâna.*

— 4. *Atha me vijñâsyaçîti sa hâçâtha hainam upasasâda taṃ ha yat kim ca papraccha sarvaṃ ha pratipede taṃ hovâca.*

— 5. *Yathâ somya mahato' bhyâhitasyaikam ângâraṃ khadyotamâtraṃ pariçishṭaṃ taṃ tṛṇair upasamâdhâya prâjvalayet tena tato' pi bahu dahet.*

— 6. *Evaṃ somya te shoḍaçânâṃ kalânâṃ eka kalâtiçishṭâbhût sânnenopasamâhitâ prâjvâlît tayaitarhi vedân anubhavasv annamayam hi somya mana âpomayah prâṇas tejomayî vâg iti tad dhâsya vijajñâsv iti.*

6.2,1. « Au commencement, ô mon ami ¹, l'être seul, sans second était cet univers. Quelques-uns disent : « Au commencement le non-être, seul, sans second, était cet univers. » Donc l'être procéderait du non-être.

2. « Mais comment, ô mon ami, en serait-il ainsi? Comment l'être procéderait-il du non-être? Au contraire, au commencement l'être unique, sans second était cet univers.

3. « Il vit (considéra, eut cette pensée) : « Que je sois multiplié; que j'engendre ». Il créa la chaleur (ou la lumière). Cette chaleur vit (considéra, eut cette pensée) : « Que je sois multipliée, que j'engendre ». Elle créa les eaux. C'est pour cela que toutes les fois que l'homme a chaud, ou sue, les eaux naissent de la chaleur.

4. « Les eaux virent (considèrent, eurent cette pensée) : « Que nous soyons multipliées, que nous engendrions ». Elles créèrent la nourriture. C'est pour cela que toutes les fois qu'il pleut, la nourriture s'accroît; c'est donc des eaux que la nourriture naît.

6.3,1. « Il est trois sortes d'origine pour les êtres vivants : ils naissent d'œufs, ils naissent tout vivants et ils naissent de pousses.

2. « Cette divinité ² vit (considéra, eut cette pensée) : « Ayant

1. Cette leçon est adressée par Uddâlaka Aruṇeya à son fils Çvetaketu.

2. Cette divinité susdite appelée l'être, qui est la matrice de la chaleur,

pénétré ces trois divinités¹ avec le *jīvâtman*, que je manifeste le nom et la forme.

3. « Que je rende chacune d'elles triple ». (Alors) cette divinité ayant pénétré ces trois divinités avec le *jīvâtman*, manifesta le nom et la forme.

4. « Puis elle rendit chacune d'elles triple. Apprends de moi, ô mon ami, comment chacune de ces trois divinités est devenue triple.

6. 4, 1. « La couleur rouge du feu vient de la chaleur ; la couleur blanche, des eaux ; la couleur noire, de la nourriture. (Ainsi) a disparu (pour toi) l'entité du feu² qui ne s'appuie que sur un mot, qui n'est qu'une modification, qu'une appellation (tandis que) les trois couleurs sont la réalité³.

2. « La couleur rouge du soleil, etc. (comme plus haut). »

3. « La couleur rouge de la lune, etc.

4. « La couleur rouge de l'éclair, etc.

5. « Possédant cette connaissance, les grands chefs de famille, les grands docteurs d'autrefois dirent :

« Nul de nous désormais ne parlera de quelque chose qu'il n'a pas entendu, pas pensé, pas connu. » — Car ces choses (ces notions relatives à la composition des corps) leur avaient (tout) appris.

6. « Ils connurent que ce qui paraît rouge vient de la chaleur ; ce qui paraît blanc, des eaux ; ce qui paraît noir, de la nourriture.

7. « Ils surent que ce qui leur était inconnu est composé de l'amalgame de ces divinités. Apprends de moi, ô mon ami, comment chacune de ces divinités devient triple en entrant dans (la composition) de l'homme.

6. 5, 1. « La nourriture une fois mangée se divise en trois parties. La partie la plus grossière forme les excréments, la partie moyenne forme la chair, la partie la plus subtile forme le manas.

2. « Les eaux une fois bues se divisent en trois parties. La partie la plus grossière forme l'urine, la partie moyenne forme le sang, la partie la plus subtile forme le prâṇa. »

de l'eau et de la nourriture. *Seyam prakṛtā sadākyā tejobannayonir devatā. Çank.*

1. La chaleur, l'eau et la nourriture.

2. *Tatraivam satī rūpatrayavyutīrekenāgnir iti yan manyase tvam tasyā-gner agnītvam idānim apāgāt apagatam. Çank.*

3. *Vācārambhanam agnir nāma vikāro nāmadheyam nāmamātram ity artho' to'gnibuddhir api mrshaiva tarhī kim tatra satyam trīni rūpānīty eva satyam. Çank.* — Ceci revient au fond, ce me semble, au principe que la substance n'existe pas abstraction faite des qualités.

3. « La chaleur quand elle est absorbée (par le corps) se divise en trois parties. La partie la plus grossière forme les os, la partie moyenne forme la moëlle, la partie la plus subtile forme la parole. »

4. « Car, ô mon ami, le manas est produit par la nourriture, le prâna est produit par les eaux et la parole est produite par la chaleur. » (Çvetaketu) : — « O vénérable, poursuis ton enseignement ». — « Soit, ô mon ami, » répondit (Uddâlaka).

6. 6. 1. « Quand le lait est baratté, ô mon ami, les parties subtiles s'élèvent et deviennent le beurre.

2. « De même, ô mon ami, quand la nourriture est mangée, les parties subtiles s'élèvent et deviennent le manas.

3. « Quand l'eau est bue les parties subtiles s'élèvent et deviennent le prâna.

4. « Quand la chaleur est absorbée (par le corps) les parties subtiles s'élèvent et deviennent la parole.

5. « Car, ô mon ami, le manas est produit par la nourriture, le prâna est produit par les eaux et la parole est produite par la chaleur. » (Çvetaketu) : — « O vénérable, poursuis tes enseignements. » — « Soit, ô mon ami, » répondit (Uddâlaka).

6. 7. 1. « L'homme, ô mon ami, est composé de seize parties¹. Reste quinze jours sans rien manger, mais bois à ton gré. Comme le prâna est produit par les eaux, il s'éteindrait si tu ne buvais pas.

2. « Il (Çvetaketu) ne mangea rien pendant quinze jours ; puis il vint près de lui (près de son père). — « Que dois-je dire (réciter comme leçon) ? », lui demanda-t-il. — « Les hymnes du ṛg-Veda, du Yajur-Veda et du Sâma-Veda, ô mon ami (répondit le père). — « Ils ne se présentent plus à moi (à mon esprit) », — (dit Çvetaketu). »

3. « (Son père lui dit) : — « De même, ô mon ami, qu'un seul charbon de la grosseur d'un *khadyota* (sorte de mouche luisante), reste d'un grand bûcher ne donnerait pas beaucoup de chaleur, — de même, ô mon ami, il ne te reste qu'une seule partie des seize (qui composent l'homme) et tu ne peux plus retenir les Vedas avec elle. Mange (donc).

4. « Ensuite tu pourras recevoir l'instruction (que je te donnerai). » Il mangea et vint retrouver son père à toutes les questions duquel il fournit une réponse. Il lui dit (alors) :

5. « De même, ô mon ami, qu'on ferait flamber en le chargeant

1. Cf. pour les seize parties de l'homme *Brh. âr. Up.* 1. 5, 16 et *Praçna Up.* 6. 1-6. Ces seize parties sont les cinq prânas, le manas et les dix organes d'action et de perception.

d'herbe (sèche) un seul charbon de la grosseur d'un khadyota qui serait le reste d'un grand bûcher, et que par ce moyen il donnerait beaucoup de chaleur,

« De même, ô mon ami, il n'y avait qu'une seule partie qui restât des seize (qui composent l'homme en toi); l'ayant fournie de nourriture, elle a flambé et tu retiens les Vedas. C'est, o mon ami, que le manas est produit par la nourriture, le prâna par les eaux et la parole par la chaleur ». Il (Çvetaketu) comprit cet (enseignement)¹. »

Nous trouvons encore (*Chând. Up.* 3. 19 1-3) une brève et primitive rédaction de la légende de l'œuf du monde.

Asad evedam agra âsit. tat sad âsīt tat samabhavat tad āṇḍaṃ niravartata tat samvatsarasya mātṛaṃ aṣayata tān nirabhidyata te āṇḍakapāle rajataṃ ca suvarṇaṃ cābharatam.

Tad yad rajataṃ seyaṃ pṛthivī yat suvarṇaṃ sà dyaur yaj jarāyu te parvatā yad ulvaṃ sa megho nīhāro yā dhamanayas tā nadyo yad vāsteyaṃ udakaṃ sa samudraḥ.

Atha yat tad ajāyata so' sār ādityas taṃ jāyamānaṃ ghoshā ulūlavo' nūdatishṭhant sarvāṇi ca bhūtāni sarve ca kāmās tasmāt tasyodayaṃ prati pratyāyanaṃ prati ghoshā ulūlavo' nutishṭhanti sarvāṇi ca bhūtāni sarve caiva kāmāḥ.

« Au commencement cet (univers) n'était que le non-être; il devint l'être²; il se développa et forma un œuf; cet (œuf) resta tel pendant la durée d'un an; il se fendit (ensuite) et les deux morceaux de la coquille devinrent l'un d'argent et l'autre d'or.

« La (coquille) qui est d'argent est cette terre; la (coquille) qui est d'or est le ciel; la pellicule extérieure (de l'embryon que renferme un œuf)³ est les montagnes; la seconde pellicule⁴ est le nuage et le brouillard⁵; les vaisseaux (du nouveau-né sorti d'un

1. *Etad dhāsyā pitur uktam.* Çank.

2. *Stimītam anispandam asad iva sākāryābhīmukham iśhadupajātapravṛttiḥ sad āsīt tato 'pi labdhaparispandam tat samabhavat.*

Le non-être, pour ainsi dire immobile, indéveloppé, (devenu) désireux d'activité et s'étant mis quelque peu en mouvement devint l'être; puis, s'étant développé, il forma ceci (l'univers tel que nous le voyons). Çank.

3. *Jarāyu garbhaveshtanam.* Çank.

4. *Yad ulvaṃ yat sūkṣmāṃ garbhapariveshtanam.* Çank.

5. Çank. a lu *sameghaḥ*, en un seul mot qu'il explique par *saha meghaiḥ*.

œuf)¹ sont les rivières ; le liquide qui se trouve dans sa vessie est la mer.

« Puis ce qui naquit (de l'œuf) est le soleil² ; quand il fut né les voix et les cris s'élevèrent ainsi que tous les êtres et tous les désirs³. C'est pourquoi chaque fois qu'il se lève et chaque fois qu'il se couche les voix et les cris s'élèvent, ainsi que tous les êtres et tous les désirs. »

La *Taittirîyâ Upanishad* contient deux morceaux cosmogoniques dont voici le texte :

2. 1. — *Tasmâd vâ etasmâd âtmana âkâçah sambhûtaḥ âkâçâd vâyuḥ vâyor agniḥ agner âpaḥ adbhyaḥ pṛthivî pṛthivyâ oshadhayaḥ oshadhîbhyo' nnam annâd retaḥ retasaḥ puruṣaḥ sa vâ esha puruṣo' nnarasamayāḥ.*

« L'éther est né de cet âtman ; l'air est né de l'éther ; le feu est né de l'air ; les eaux sont nées du feu ; la terre est née des eaux ; les plantes sont nées de la terre ; la nourriture est née des plantes ; la semence est née de la nourriture ; l'homme est né de la semence ; l'homme est fait du suc de la nourriture. »

2. 6. — *So' kâmayata. bahu syân prajâyeyeti. sa tapo 'tapyata. sa tapas taptvâ. idam sarvam asṛjata. yad idam kiṁ ca. tat sṛṣṭvâ. tad evânuprâviṣat. tad anupraviṣya, sac ca tyac câbhavât. niruktaṁ cāniruktaṁ ca .nilayanaṁ cānilayanaṁ ca. vijñānaṁ cāvijñānaṁ ca. satyaṁ cānṛtaṁ ca. satyam abhavat yad idam kiṁ ca. tat satyam ity âcakshate. tad apy esha ḡloko bhavati.*

2. 7. — *Asad vâ idam agra âsīt tato vai sad ajâyata. tad âtmānaṁ svayam akuruta. tasmât tat sukṛtaṁ ucyata iti. yad vailat sukṛtaṁ. raso vai saḥ. rasaṁ hy evāyaṁ labdhvā nandī bhavati. ko hy evānyāt kaḥ prānyāt. yad esha âkâça ānando na syât. esha hy evānandayati. yadā hy evaiṣha etasminn adṛçye' nātmye' nirukte' nilayane' bhayaṁ pratishthāṁ vindate. atha so' bhayaṁ gato bhavati. yadā hy evaiṣha etasminn udaram antaraṁ kurute. atha tasya bhayaṁ bhavati. tat tv eva bhayaṁ viduṣho manvānasya.*

« Il eut ce désir : « Que je sois multiplié, que j'engendre ». Il fit pénitence. Ayant fait pénitence, il créa tout cela (l'univers). Ayant créé tout cela, il le pénétra. L'ayant pénétré, la

1. *Yâ garbhasya jâtasya dehe dhamanyah çirâs (= hirâs ?) tâ nadyo babhûvuh.* Çank.

2. *Yat tad ajâyata garbhârûpam tasminn ânde so' sâv âdityah.* Çank.

3. *Strîvastrânnâdayah.* Çank. « les femmes, les vêtements, la nourriture, etc. » — C'est-à-dire les objets des désirs.

matière et l'immatériel¹ existèrent. Le défini et l'indéfini²; la condition (de la matière) et celle (de l'immatériel)³; l'intelligence et ce qui n'est pas l'intelligence; le réel et l'imaginaire⁴ (tout cela qui est) le vrai (Brahma)⁵ exista. Toute chose quelconque est appelée le vrai. Il y a à ce sujet le *çloka* suivant :

« Au commencement cet univers était le non-être. Du non-être naquit l'être. Il (le non-être)⁶ se produisit de lui-même (ou produisit de lui-même l'âtman). C'est pourquoi il est appelé *sukṛta* (fait de lui-même)⁷. Ou bien, il est *sukṛta* parce qu'il est l'essence, car on est heureux quand on a pris de l'essence⁸. Qui, en effet, respirerait, qui aurait un *prāṇa* si ce bonheur qui réside dans l'éther⁹ n'existait pas? Car c'est lui qui rend heureux. Quand on trouve sa sécurité, son support dans cet être invisible, sans personnalité¹⁰, indéfinissable, sans réceptacle, on a atteint le lieu où rien n'est à craindre. Quand on voit en lui des (différences)¹¹, on est sujet à la crainte. Cette crainte a lieu pour le sage qui pense (qui a une conscience propre, qui a le sentiment de la dualité et n'est pas absorbé en Brahma). »

L'*Aitareya Upanishad* est, nous l'avons déjà dit, presque entièrement cosmogonique et nous avons à en citer la plus grande partie, en faisant remarquer tout d'abord que cette nouvelle théorie semble avoir surtout pour but de rendre compte des moyens dont s'est effectuée l'union de l'âtman avec l'homme. .

1. *Sac ca mūrtam ca tyac cāmūrtam*. Çank.

2. *Niruktam nāma nikṛṣtam samānāsamānojālīgebhya deçakātaviçishṭa-layedam tad ity uktam niruktam aniruktam tadviparītam. niruktānirukte 'pi mūrtamūrtayor eva viçeshane*. Çank.

3. *Nilayanam nīdam ācraṇo mūrtasyaiva dharmah. anilayanam tadviparītam amūrtasyaiva dharmah*. Çank.

4. *Iha punar vyavahāravishayam āpekshikam satyam mrgatrshnikādyanv-tāpekshayodakādi satyam ucyate anvrtam ca tadviparītam*. Çank.

5. *Kim punar etat sarvam abhavat paramārthasatgam kim punar tad brahma*. Çank.

6. *Tad asac chabdavācyaṃ svayam evātmānam evākuruta*. Çank.

7. *Sukrtam svayam katr*. Çank.

8. De la liqueur douce, aigre, etc. *raso nāma trptihetur ānandakaro madhūrāmtādīḥ prasiddho loke*. Çank.

9. Cet être qui est le bonheur et qui réside dans l'éther au haut du ciel. *Yad yadi eṣa ākāṣe parama vyomni guhāyām nihita ānandah*. Çank.

10. Ou sans corps. *anātmnye 'çarīre*. Çank.

11. *Ud api aram alpam apy antaram chidram bhedadarçanam kurute*. Çank. Inutile de dire que cette explication est fantaisiste au point de vue grammatical.

1. 1. *Atmā vā idam eka evāgra āsīt nānyat kiṃ cana mīṣat. sa īkṣhata lokān nu sṛjā iti.*

— 2. *Sa imūl lokān asṛjata ambho marīcīr maram āpo 'do 'mbhaḥ pareṇa divaṃ dyauḥ pratishthāntarikṣhaṃ marīcayaḥ. prthivī maro yā adhastāt tā āpaḥ.*

— 3. *Sa īkṣhateme nu lokā lokapālan nu sṛjā iti. so 'dbhya eva puruṣhaṃ samudbhṛtyāmūrechayat.*

— 4. *Tam abhyatapat tasyābhūtaptasya mukhaṃ nira-bhidyata yathāndaṃ. mukhād vāg vāco' gnīr nāsike nira-bhidyetaṃ nāsikābhyām prānaḥ prānād vāyur akṣhiṇī nirabhidyetaṃ akṣhībhyām cakṣuḥ cakṣuṣā ādityaḥ karṇau nirabhidyetaṃ karṇābhyām śrotraṃ śrotrād diśas traṇ nirabhidyata tvaco lomāni lomābhya oṣadhīvanas-patayo hṛdayaṃ nirabhidyata hṛdayān mano manasaḥ candramā nābhīr nirabhidyata nābhyā apāno' pānān mṛtyuḥ ḥṣṇaṃ nirabhidyata ḥṣṇād reto retasa āpaḥ.*

2. 1. — *Tā etā devatāḥ sṛṣtvā asmin mahatyarṇave prā-patams tam aṇāyāpipāsābhyām anvararjat. tā enam abruvann āyatanāṃ naḥ prajānīhi yasmin pratishthitā an-nāṃ adāmeti.*

— 2. *Tābhyo gām ānayat tā abruvan na vai no' yam alam iti. tābhyo' ḥvam ānayat tā abruvan na vai no' yam alam iti.*

— 3. *Tābhyaḥ puruṣhaṃ ānayat tā abruvan sukṛtaṃ valeti puruṣo vāca sukṛtaṃ . tā abravīd yathāyatanāṃ praviṇṇateti.*

— 4. *Agnir vāg bhūtvā mukhaṃ praviṇṇad vāyuḥ prāno bhūtvā nāsike praviṇṇad ādityaḥ cakṣur bhūtvākṣhiṇī prā-ṇad diśaḥ śrotraṃ bhūtvā karṇau praviṇṇann aṣadhī-vanaspatayo lomāni bhūtvā tvacaṃ praviṇṇaṇḥ candramā mano bhūtvā hṛdayaṃ praviṇṇan mṛtyur apāno bhūtvā nābhiṃ praviṇṇad āpo reto bhūtvā ḥṣṇaṃ praviṇṇan.*

— 5. *Tam aṇāyāpipāse abrutām āvūbhyām abhipra-jānīhīti. sa te abravīd etāsv eva vā¹ devatāsv ābhajāmy etāsu bhāḡinyau karomīti. tasmād yasyai kasyai ca deva-tāyui havir gṛhyate bhāḡinyāv evāsyām aṇāyāpipāse bhacataḥ.*

3. 1. — *Sa īkṣhateme nu lokāḥ ca lokapālāḥ cānnam ebhyaḥ sṛjā iti.*

1. Cank. donne eam, qui doit être la bonne leçon.

— 2. *So' po 'bhyatapat tãbhyo' bhitaptãbhyo murtir ajãyata. yã vai sã murtir ajãyatãnnaṃ vai tat.*

— 3. *Tad etat abhishṣṭaṃ nadat parãṇ atyajighãṃsat tad vãcãjighṛkshat tan nãçaknod vãcã grahitum. sa yad dhainad vãcãgrahaishyad abhivyãhṛtya haivãnnaṃ atrapsyat.*

— 4. *Tat prãnenãjighṛkshat tan nãçaknot prãnena grahitum. sa yad dhainat prãnenãgrahaishyad abhiprãnya haivãnnaṃ atrapsyat.*

— 5. *Tac cakshushã, etc. dṛshṭvã, etc.*

— 6. *Tac chrotreṇa, etc. ṣrutvã, etc.*

— 7. *Tat tvacã, etc. sprṣṭvã, etc.*

— 8. *Tan manasã, etc. dhyãtvã, etc.*

— 9. *Tac çiçṇena, etc. viṣṛjya, etc.*

— 10. *Tad apãnenãjighṛkshat tadã vajat. sa esho' nna-sya graho yad vãyur annãyur vã esha yad vãyuh.*

— 11. *Sa ikshata katham nv idam mad ṛte syãd iti sa ikshata katareṇa prapadyã iti. sa ikshate yadi vãcãbhi-vyarṣṭam yadi prãnenãbhiprãnitam yadi cakshushã dṛshṭam yadi çrotreṇa ṣrutam yadi tvacã sprṣṭam yadi manasã dhyãtam yady apãnenãbhyapãnitam yadi çiçṇena viṣṣṭam atha ko' ham iti.*

— 12. *Sa etam eva sãmãnaṃ vidãryaitayã dvãrã prãpadyata. saishã vidṛtir nãma dvãs tad etan nãndanam tasya traya ávasathãs trayah scapnã ayam ávasatho' yam ávasatho' yam ávasatha iti.*

— 13. *Sa jãto bhũtãny abhivyaikshat kim ihãnyam vãvãdishaḍ iti. sa etam eva puruṣam brahma tatamam apaçyad idam adarçam iti.*

— 14. *Tasmãd idamdro namedamdro ha vai nãma tam idamdram santam indram ity ácakshate paroksheṇa. parokshapriyã iva hi devãh.*

— 1. « Au commencement cet univers n'était quel'àtman; il n'y avait rien autre chose qui ouvrit les yeux (c.-à-d., sans doute, qui existât) ¹. Il conçut cette pensée : « Il faut que je crée les mondes ».

— 2. « Il créa ces mondes : *Ambhas*, *Marĩci*, *Mara*, *Apas*. (Le monde appelé) *Ambhas* est au-delà du ciel; le ciel est la base (du monde appelé *Ambhas*) ²; les *Marĩcis* (rayons de lumière)

1. *Mishad vyãpãravãd itarãd vã. Çank.*

2. *Dyauih pratishṭhãçrayas tasyãmbhaso lokasya. Çank.*

sont (le monde de) l'atmosphère ; *Mara* est la terre ; au-dessous sont les *âpas* (les eaux).

— 3. « Il conçut cette pensée : « Puisque ces mondes (sont créés) ¹ il faut maintenant créer leurs gardiens ». Ayant pris de l'eau, il en forma un homme ².

— 4. « Il échauffa cet homme ³ ; quand il fut échauffé sa bouche se fendit comme un œuf (d'où éclot un oiseau) ⁴ ; de sa bouche sortit la parole, et de la parole sortit Agni ⁵. Ses narines se fendirent ; de ses narines sortit le prâna et du prâna, Vâyu. Ses yeux se fendirent, de ses yeux sortit la vue et de la vue, le Soleil. Ses oreilles se fendirent ; de ses oreilles sortit l'ouïe et de l'ouïe, les Points cardinaux ⁶. Sa peau se fendit ; de sa peau sortirent les poils et de ses poils, les Plantes et les Arbres. Son cœur se fendit ; de son cœur sortit le manas et du manas, la Lune ⁷. Son nombril se fendit ; de son nombril sortit l'apâna et de l'apâna la Mort. Son membre viril se fendit ; de son membre viril sortit la semence et de la semence, les Eaux.

— 2. 1. « Quand ces divinités furent créées elles tombèrent dans ce grand océan (du monde soumis à la transmigration) ⁸. Il (l'âtman ou îçvara. Çank.) l'affligea (l'homme qu'il venait de créer) ⁹ de la faim et de la soif. Elles (les divinités) lui dirent : « Crée-nous un réceptacle dans lequel nous aurons notre résidence et nous mangerons la nourriture ¹⁰ ».

1. *Ime nv ambhahprabhrtayo mayâ srsktâ lokâh paripâlayitrvajilâ vinayeyuh.* Çank.

2. Dans la cosmogonie de Manu 1. 8, l'eau est aussi le premier principe dont le créateur fait usage. — M. à m., ayant pris l'homme de l'eau, il lui donna sa forme. *purusham ... samudbhrtiyâdbhyah samutpâdâyâ mrtikâm iva kutilâh prthivyâ amūrccayat.* Çank.

3. C'est-à-dire, d'après Çankara, qu'il en fit l'objet de ses préoccupations, de ses desseins : *abhyatapat tadubhidhyānam samkalpam krtavān ity arthah. yasya jñānamayam tapa iti çruteh. tasyābhitaptasyeçvarasamkalpena tapasā, etc.* Çank.

4. *Yathâ pakshino' ndam.* Çank.

5. A titre de gardien des mondes préposé à la parole. *vaco lokapālo 'gnir vâgudhishkthâtâ niravartata.* ānanda-Giri.

6. La relation de l'ouïe et des points cardinaux résulterait-elle de ce que les vents qui viennent des points cardinaux ou de l'horizon apportent les sons ?

7. Le rapport du manas et de la lune repose probablement sur un jeu de mots étymologique, *māsa* et *manas* étant considérés comme formés par une même racine.

8. *Asmīn samsārārṇave samsārasamudre.* Çank.

9. *Tam sthānakaranāderatotpattivijabhūtam purusham.* Çank.

10. Les divinités ont faim, soif, etc., parce qu'elles procèdent du pre-

— 2. « Il leur amena une vache¹ ; elles lui dirent : « Cette (vache) ne nous suffit pas ». Il leur amena un cheval ; elles lui dirent : « Ce cheval ne nous suffit pas ».

— 3. « Il leur amena un homme ; elles lui dirent : « C'est bien ; l'homme est bien ». — Il leur dit : « Entrez en lui comme en votre résidence. »

— 4. « Agni, devenu la parole, entra dans la bouche (de cet homme) ; Vāyu, devenu le prāṇa, entra dans ses narines ; le Soleil, devenu la vue, entra dans ses yeux ; les Points cardinaux, devenus l'ouïe, entrèrent dans ses oreilles ; les Plantes et les Arbres, devenus les poils, entrèrent dans sa peau ; la Lune, devenue le manas, entra dans son cœur ; la Mort, devenue l'apāna, entra dans son nombril ; les Eaux, devenues la semence, entrèrent dans son membre viril.

— 5. « La faim et la soif lui dirent (à ĩṣvara) : « Crée (quelque chose) pour nous ». Il leur répondit : « Je vous donne en partage ces divinités ; je vous les distribue². » C'est pourquoi, quelle que soit la divinité à laquelle une offrande est présentée, la faim et la soif y participent pour cette divinité.

— 3. 1. « Il (l'ātman ou ĩṣvara) conçut cette pensée : « Voilà les mondes et leurs gardiens. Il faut que je leur crée maintenant de la nourriture. »

— 2. « Il échauffa les eaux ; des eaux échauffées naquit la matière solide³. Cette matière solide qui naquit (alors) est la nourriture.

— 3. « Cette (nourriture) une fois créée voulut s'en aller en criant⁴. Il (le mangeur de nourriture, le premier homme)⁵ voulut la saisir par la parole, mais il ne put la saisir par la parole. S'il avait pu la saisir par la parole, quand il aurait *parlé* la nour-

mier homme ayant lui-même faim, soif, etc. *tasya (purushasya) kārana-bhūtasya ĩṣṇayādidosharattvāt talkārgabhūtānām api devatānām aṇanūyā-dimattvam.* Ćank.

1. *Gām gavākr̥tviṣiṣtam pīdam tābhya evādbhyah pūrvavat pīde* (sic) *samuddhṛtya mūrchayitv.* Ćank.

2. C'est-à-dire, je vous autorise à participer aux offrandes qui leur seront faites : *etīsu bhāgīnyau yad daivatyō yo bhāgo hacīrādīlakṣanaḥ syāt tasyās tenaiva bhāgena bhāgīnyau rānī karomīti.* Ćank.

3. *Mūrtir ghanarūpam dhāraṇasamartham carācarataṣṭakṣanam.* Ćank.

4. *Mama mṛtyor annāda iti matv.* Ćank. — Pensant ainsi : « Celui qui mange la nourriture est la mort pour moi. »

5. *Prathamajah ṣarirī.* Ćank.

riture, tous les mondes ¹ auraient été réjouis (contentés, satisfaits).

— 4. « Il voulut la saisir par le prâna. S'il avait pu la saisir par le prâna, quand il aurait *respiré* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 5. « Il voulut la saisir par la vue. S'il avait pu la saisir par la vue, quand il aurait *vu* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 6. « Il voulut la saisir par l'ouïe. S'il avait pu la saisir par l'ouïe, quand il aurait *entendu* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 7. « Il voulut la saisir par la peau. S'il avait pu la saisir par la peau, quand il aurait *touché* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 8. « Il voulut la saisir par le manas. S'il avait pu la saisir par le manas, quand il aurait *pensé* la nourriture, tous les mondes auraient été réjouis.

— 9. « Il voulut la saisir par le membre viril. S'il avait pu la saisir par le membre viril, quand il aurait *émis* la nourriture (comme de la semence), tous les mondes auraient été réjouis.

— 10. « Il voulut la saisir par l'apâna² et il y parvint³. C'est l'air qui saisit la nourriture. Ou bien l'air est *annâyu* (consumant la nourriture).

— 11. « Il (l'âtman ou îçvara) conçut cette pensée : « Comment cela (cette créature) pourrait-il se passer de moi ? » — Il conçut cette pensée : « De quelle manière puis-je y pénétrer ? » Il conçut cette pensée : « Que suis-je, si la parole parle, si le prâna respire, si l'œil voit, si l'ouïe entend, si la peau touche, si le manas pense, si l'apâna accomplit ses fonctions, si le membre viril émet (la semence) (sans mon concours, ou sans que j'en jouisse) ? ⁴ ».

— 12. « Ayant fendu cette suture (du crâne)⁵ il pénétra (dans

1. Sarvo' pi lokas tatkâryabhûtatvâd annam abhivyâhrtiyairâtrapsyat. Çank.

2. Le souffle vital qui a la bouche pour issue. apânena vâgundâ mukhacchidrena. Çank.

3. C'est-à-dire qu'il mangea : tadâ vayat tadannam evam jagrâhâçitarân. Çank.

4. Yadi nâmaïtat samhatakâryasya parârthatram parârthinam cetanam antarena bhavet purapaurakâryam ira tatsvâminam antarenâtha ko' ham kimsvarûpâh kasya râ svâmî yady aham kâryakâraṇasamghâtam anupravîçya vâgâdyabhivyâhrtâdîphalam nopatabheyam. Çank.

5. Etam eca mûrdhasîmânânam keçavibhâgârasânânam vidârya chidcam krteâ. Çank.

la créature)¹ par cette ouverture. Elle est appelée *vidyāti*. C'est le lieu de délices. Il (l'âtman) a trois résidences², trois sommeils³ : cette résidence (l'œil droit) ; cette résidence (l'intérieur du manas) ; cette résidence (l'éther qui est dans le cœur). Voilà (ce qui a été dit)⁴.

— 13. « Quand il fut né (l'homme pourvu de l'âtman), il considéra les êtres sans dire (sans savoir) qu'autre chose (l'âtman) était dans le corps⁵. Mais (instruit un jour des doctrines du vedânta)⁶ il vit que cet homme n'est autre que Brahma, précisément, et il dit : « J'ai vu cela »⁷.

— 14. « C'est de là que vient le mot *idamdra* ; car *Idamdra* est le nom du Seigneur⁸ et l'on appelle Indra *Idamdra*, d'une manière esotérique. Car les dieux aiment les appellations difficiles à comprendre⁹. »

Les *Upanishads* postérieures ne contiennent que de courts fragments cosmogoniques résumant les idées contenues dans les morceaux que nous venons de citer. Aussi nous bornerons-nous à les rapporter sans commentaire.

Praçna Up.

1. 4. — *Prajâkâmo vai prajâpatiḥ sa tapo' tapyata sa*

1. Ou dans ce monde. *imam lokam kâryakâranasamghâtam prâpadyata praviveça*. Çank.

2. L'œil droit, le manas et le cœur, ou le corps du père, la matrice de la mère et son propre corps. *traya âvasathâ jâgaritakâte. indriyasthânâṁ dakṣinam cakṣuh. swapnakâte'ntarmanah. sushuptakâte idam hṛdayâkâcam ity etad vakshyamânâ vâ traya âvasathâḥ pitṛçarîram mâtrgarbhâcayâḥ svam ca çarîram iti*.

3. L'état de veille, le sommeil et le profond sommeil. L'état de veille en fait partie parce qu'on n'est pas alors réellement éveillé. *trayah swapnâḥ jâgratsvapnasushuptâkhyâḥ. nanu jâgaritam prabodharûpatvân na swapno naivam swapna eva. katham paramârthasvâtmaprabodhâbhâvât swapnavad asadvastutvadarçanâc ca*. Çank.

4. *Ayam evâvasathaç cakṣur dakṣinam prathamah. mana antaram dvitiyah. hṛdayâkâças tṛtiah. ayam âvasatha ity uktânukîrtanam eva*. Çank.

5. *Ihâsmîn çarîre' nyam vyatiriktam âtmânâṁ vâvadishat kim iti kâkvâ noktavân ity arthah. na jñâtavân ity api drashtavyam*. ânanda Giri.

6. *Sa kodâcit paramakârunikenâcâryenâtmajâânâprabodhakreçhabdakarîyam vedântamahâbheryâm tatkarṇamûte tâlîyamânânyâm sa etam etc*. Çank.

7. J'ai vu Brahma qui forme la nature de mon être. *Idam brahma mâtmanah svarûpam adarçam*. Çank.

8. *Idamdro ha vai nâma prasiddho loka îçvarah*. Çank.

9. C'est une idée courante dans les Brâhmanas. Cf. *Çatap. Brâh.* cité par Muir *Sansk. texts*, vol. 4, page 21, et *Ait. Brâh.* 3. 3, 33.

tapas taptvâ sa mithunam utpâdayate. rayim ca prânam cety etau me bahudhâ prajāḥ karishyata iti.

— 5. *âdityo ha vai prâno rayir eva candramâ rayir vâ etat sarvaṃ yan mūrtam cāmūrtam ca tasmân mūrtir eva rayiḥ.*

— 6. *Athâditya udayan yat prâcīm diṣam praviṣati tena prâcyân prânân raçmishu sannidhatte yad dakshinâm yat praticīm yad udicīm yad adho yad ūrdhvaṃ yad antarâ diṣo yat sarvaṃ prakāṣayati tena sarvân prânân raçmishu sannidhatte.*

— 12. *Mâso vai prajāpatis tasya kṛshṇapaksha eva rayiḥ çuklah prâṇas tasmâd ete ṛshayah çukla ishṭim kurvântîtara itarasmîn.*

— 13. *Ahorâtro vai prajāpatis tasyâhar eva prâno râtrir eva rayiḥ prânam vâ ete praskandanti. ye divû ratyâ saṃyujyante brahmacaryam eva tad yad râtrau ratyâ saṃyujyante.*

— 14. *Annam vai prajāpatis tato ha vai tad retas tasmâd imâḥ prajāḥ prajāyanta iti.*

1. 4. « Prajâpati désirant une postérité fit pénitence; ayant fait pénitence il produisit un couple, la *rayi* et le *prâna*¹ en disant : « Ces deux (principes) me donneront des créatures diverses. »

— 5. « Le soleil est le *prâna*; la lune est la *rayi*. La *rayi* est tout ce qu'il y a d'épais et de subtil². La matière est donc la *rayi*³. »

— 6. « Le soleil, quand il se lève, pénètre l'orient⁴; par là il anime les *prâṇas* orientaux au milieu de ses rayons⁵. Quand il

1. La *rayi*, c.-à-d. le Soma ou la nourriture; le *prâna*, c.-à-d. Agni qui consomme la nourriture. *Rayim ca somam annam prânam câgnim allâram. Çank.*

2. *Mūrtam ca sthūlam ca amūrtam ca sūkshmam ca. Çank.*

3. ānanda-Giri le glossateur de Çank. explique ce passage obscur en disant que quand on ne distingue pas entre les choses épaisses et les choses subtiles et qu'il est question seulement de l'idée générale des qualités de l'univers, c'est l'univers lui-même que désigne le mot *rayi*. Mais quand on distingue ces choses et qu'il s'agit de les désigner en ayant égard à la prédominance de (telle ou telle) qualité, la *rayi* ne correspond qu'aux choses épaisses. *mūrtamūrtatve vibhāgam akrtvâ sarvasya gunabhāvamâtravivakshayâ sarvaṃ rayir ily ucyate. yadâ ubhe vibhujya gunapradhânabhāvena vivakshyete tadāmūrtena prânenâ mūrtasyâdyamâ nâtvân mūrtasyaira rayitvam.*

4. L'emplis de son éclat. *svaprukaçena praviṣati vyâpnoti. Çank.*

5. *Tena sṛdmatyâptyâ sarvâms tatsthân prânân prâcyân antarbhūtân raç-*

éclaire le midi, l'occident, le nord, le nadir, le zénith, les points intermédiaires (le nord-est, etc.), l'univers, — par là, il anime tous les prâṇas au milieu de ses rayons.

— 12. « Le mois est Prajâpati. La quinzaine obscure du mois est la *rayi* ; la quinzaine claire est le prâṇa. C'est pourquoi les sages sacrifient dans la quinzaine claire ; les autres, dans l'autre (dans la quinzaine obscure).

— 13. « Le jour et la nuit sont Prajâpati. Le jour est le prâṇa ; la nuit est la *rayi*. Ceux qui se livrent de jour à la copulation dessèchent¹ le prâṇa : on observe les règles de la chasteté en ne s'y livrant que durant la nuit.

— 14. « La nourriture est Prajâpati ; c'est d'elle que vient la semence d'où naissent les créatures. »

Praçna Up. 6. 4.

Sa prâṇam asṛjata prâṇâc chraddhâm kham vâyuḥ jyotir âpaḥ pṛthivîndriyaṃ mano' nnam . annâd vîryaṃ tapo mantrâḥ karmalokâ lokeshu ca nâma ca.

« Il (le puruṣa) créa le prâṇa, du prâṇa (il produisit) la foi², l'éther, l'air, le feu, les eaux, la terre, les sens (de perception et d'action)³, le manas, la nourriture ; de la nourriture (il fit) la force⁴, la pénitence, les mantras, les mondes (qui sont le fruit) des œuvres⁵, et dans ces mondes le nom (des êtres)⁶.

Mundaka Up.

1. 1, 7. — *Yathorṇânâbhiḥ sṛjate grhṇate ca yathâ pṛthivyâm oshadhayaḥ sambhavanti. yathâ sataḥ puruṣât keçalomâni tathâkṣharât sambhavatîha viçvam.*

— 8. *Tapasî cîyate brahma tato' nnam abhijâyate annât prâṇo manas satyaṃ lokâḥ karmasu câmr̥tam.*

— 9. *Yah sarvajñâḥ sarvavid yasya jñânamayam tapaḥ. tasmâd etad brahma nâma rūpam annaṃ ca jâyate.*

mishu svâtâmâvabhâsarūpesu vyâptimatsu vyâptatvât prâṇinah samnîlhalte samnîveçayati âtmabhûtân karotîty arthah. Çank.

1. *Praskandanti nirgamayanti çoshayanti. Çank.*

2. *Çubhakarmapravṛttihetubhûtâm. Çank.* Qui est la cause portant à accomplir les œuvres pures. — Çank. explique les nominatifs qui suivent comme des accusatifs dépendants de *asṛjata*.

3. *Indriyam deiprakâram buddhyartham karmârtham ca daçasankhyam. Çank.*

4. *Sarvakarmapravṛttisâdhanam. Çank.* Le moyen d'accomplir toutes les œuvres.

5. *Lokâḥ karmanâm phatam. Çank.*

6. *Teshu ca sṛṣṭânâm prâṇinâm nâma ca devadatto yajnadatto ityâdi. Çank.*

1. 1. 7. « De même que l'araignée émet et résorbe (les fils dont elle fait sa toile) ; de même que les plantes croissent sur la terre ; de même que les cheveux et les poils poussent sur le corps d'un homme en vie ; de même, dans le cercle de la transmigration, l'univers naît de l'être impérissable.

— 8. « Brahma (considéré comme la matrice éternelle des êtres) se développe (produit l'univers) par la pénitence ; de lui naît la nourriture ; de la nourriture proviennent le prâna, le manas, le réel (les cinq éléments), les mondes et la succession indéfinie des fruits de l'œuvre.

— 9. « L'être (Brahma) qui connaît tout, (d'une manière générale, en essence) et qui connaît tout (d'une manière particulière, par ses attributs), celui qui possède la pénitence, laquelle est un mode de la science ; de celui-là naissent ce Brahma, le nom, la forme et la nourriture¹. »

2. 1, 3. — *Etasmâj jâyate prâno manah sarvendriyâni ca . kham vâyur jyotir âpah pṛthivî viçvasya dharinî .*

— 5. *Tasmâd agniḥ samidhō yasya sūryaḥ somāt parjanya oshadhayaḥ pṛthivyām . pumân retaḥ sīṅcali yoshitâyām bahvîḥ prajāḥ puruṣāt samprasūtāḥ .*

« De lui (du puruṣa) naissent le prâna, le manas et tous les sens ; l'éther, l'air, le feu, les eaux et la terre qui supporte l'univers.

« De lui naît le feu (ou Agni) dont le soleil est le combustible ; du Soma naît le nuage, (et du nuage) les plantes qui croissent sur la terre. Le mâle répand la semence (issue de la nourriture que produisent les plantes) dans le sein de la femme. (C'est dans cet ordre que) les nombreuses créatures sortent du puruṣa². »

Dans la *Çretâçvatara Up.* il est fait complètement abstraction de la légende de Prajâpati et de l'origine des choses. La cosmogonie n'est envisagée qu'au point de vue des lois et des combinaisons qui président à l'arrangement de l'univers.

6. 1. — *Svabhâram eke karayo vadanti kâlaṁ tathânye parimuhyamânâḥ . dṛasyaiṣha mahimā tu loke yenedaṁ bhrâmyate brahmâcakram .*

— 2. *Teneçitaṁ karma vivartate ha pṛthvyâpyatejo' nilakhnî .*

— 3. *Tat karma kṛtvâ vinivartya bhūyas tattvasya³ tattvena sametya yogaṁ . ekenadrâbhyām tribhîr aṣṭhibhîr vâ kâlena cairâtmaḡuṇaiç ca sūkṣmaiḥ .*

1. Cf. p. 154 et 155. — 2. Cf. p. 156 et 157.

3. Le commentateur a lu *tattvasya*.

6. 1. « Certains sages prétendent que la nature des choses ¹ (est la cause première) ; d'autres disent que c'est le temps ; ils se fourvoient. C'est par la grandeur (la puissance) de ce dieu (Brahma) que se meut dans le monde la roue de Brahma.

— 2. « Par lui est gouvernée et a lieu l'œuvre qui consiste dans la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther ².

— 3. « Ayant créé cette œuvre (les éléments) ³ et en ayant fait de nouveau l'objet de son attention ⁴, il amalgama les éléments à l'âtman ⁵ (unissant celui-ci, à un, à deux, à trois ou à huit (éléments) ⁶ au temps et aux qualités subtiles de l'âtman. ⁷

Nous terminerons par le passage suivant de la *Maitri Up.* qui est dans le style des légendes sur la création des anciennes Upanishads.

2. 6. — *Prajâpatir vâ eko' gre tshthât sa nâramataikah so tmânam abhidhyâtvâ bahvîh prajā asṛjata . tā aṣmerâprabuddhâ aprāṇāḥ sthānur iva tishthamānā apaṣyat. sa nâramata so' manyataitāsāṃ pratibhodhanâyâbhyantaram civiçāmi. sa vâḡur ivâtmanāṃ kṛtvâbhyantaram prârīçat . sa eko nâçakat sa pañcadhâtmanāṃ vîbhajyocyate yaḥ prāṇo' pāṇaḥ samāna udāno vyāna iti.*

« Au commencement Prajâpati était seul ; il ne se plut pas seul et ayant dirigé sa pensée sur lui-même il créa de nombreuses créatures. Il s'aperçut qu'étant dépourvues d'intelligence comme des pierres et sans prâṇa, elles étaient pareilles à des troncs d'arbres. Il n'en éprouva pas de plaisir et il conçut cette pensée : « (Il faut que) j'entre au dedans d'elles pour éveiller leur intelligence. Ayant pris la forme de l'air, il pénétra à l'intérieur (des créatures). Il ne put y parvenir sous une forme unique (indivise) ; il se partagea en cinq parties et c'est lui qui est appelé le prâṇa, l'apâna, le samâna, l'udâna et le vyâna. »

1. M. Weber traduit *svabhâva* par *innere Kraft*.

2. Cf. p. 170.

3. *Tat karma prthivyâdi*. Çank.

4. *Vinivartya pratyavekshanam kṛtvâ*. Çank.

5. *Tasyâlmânas tattvena bhūmyâdnâ yogam sametya samgamaya*. Çank.

6. *Praktîbhûtais tattvâih*. Çank. Quand les principes sont regardés comme au nombre de huit ils comprennent d'après un çloka cité par Çank. les cinq éléments, le manas, la buddhi et l'ahamkâra.

7. Ces qualités sont d'après Çank. les passions comme le dêsir, etc. — *âtmagunaîç cântahkaranagunâih kâmadîbhîh sūkshmaîh*. Çank.

CHAPITRE II.

LES ÉLÉMENTS.

La classification des principes matériels des choses se rattache étroitement aux conceptions cosmogoniques. Il n'est pas sans intérêt d'ailleurs d'étudier les modifications que cette division spéciale des modes physiques de l'être a subies dans les Upanishads que nous analysons. Nous allons donc recueillir les passages qui contiennent des indications utiles à cet égard.

La *Bṛh. âr. Up.* ne mentionne pas les éléments sous une dénomination générique. Le mot *bhûlâs* (3. 7, 1), que M. Röer traduit par les éléments ou par les êtres, doit être pris, très-probablement, dans cette dernière acception. Il ne faudrait pourtant pas trop se hâter d'en conclure que les auteurs de la *Bṛh. âr. Up.* ignoraient la division de la matière en cinq éléments. Le contraire même paraît résulter de l'énumération que nous trouvons 2. 1. 5-7 où nous voyons indiqués à la suite l'un de l'autre l'*ākāṣa* ou l'éther ; *vāyu*, l'air ; *agni*, le feu, et *āpas*, les eaux. Il est à remarquer pourtant que la terre n'y figure pas. Plus loin, 3. 7. 3-7, la liste est complète et l'ordre est différent ; cette liste comprend la terre, les eaux, le feu ; l'*antariksha* ou l'atmosphère paraît tenir la place de l'*ākāṣa* ou de l'éther qui, toutefois, se trouve énoncé un peu plus bas (3. 7. 12).

D'après la cosmogonie de la *Chând. Up.* 6. 2-7, l'univers matériel résulte de l'amalgame de trois principes appelés *devatās* qui sont le feu (ou la chaleur) *tejas*, les eaux *āpas*, et la nourriture *anna*. Ces principes procèdent l'un de l'autre, c'est-à-dire

que le feu a produit l'eau et que de celle-ci est issue la nourriture ¹.

La *Kaushîtaki Up.* 3. 8. compte dix principes élémentaires désignés sous le nom de *bhûtamâtrâs*; mais ces principes, qui correspondent aux dix *prajñâmâtrâs*, c'est-à-dire aux cinq organes de perception et aux cinq organes d'action, comprennent indépendamment des éléments physiques proprement dits, les objets (*vishayâs*) des organes en général, c'est-à-dire la terre, le feu, l'eau, l'air, l'éther qui correspondent aux cinq sens, et les entités purement idéales se rapportent aux cinq organes d'action et qui en forment l'objet.

L'*Aitareya Up.* 3. 1. 3, contient la nomenclature des éléments sous sa forme définitive. Voici le texte de ce passage :

Imâni ca pañca mahabhûtâni pṛthivî vâyur âkâṣa âpo jyotiṃshi.

« Et ces cinq éléments : la terre, l'air, l'éther, les eaux et le feu ². »

La *Praçna Up.* 2. 2 connaît la même classification et l'expose dans les termes suivants :

Tasmai sa hovâcâkaṣo ha vâ esha devo vâyur agnir âpaḥ pṛthivî.

« Il lui dit : — « Ce dieu est l'éther, l'air, le feu, les eaux et la terre. »

Plus loin (4. 8), nous trouvons, s'il faut s'en rapporter à Çankara, la division des éléments en grossiers et subtils.

Pṛthivî ca pṛthivîmâtrâ câpaṣ câpomâtrâ ca tejaṣ ca tejomâtrâ ca vâyuṣ ca vâyumâtrâ cākâṣaṣ cākâṣamâtrâḥ.

« La terre grossière et subtile, l'eau grossière et subtile, le feu grossier et subtil, l'air grossier et subtil, l'éther grossier et subtil. »

La *Muṇḍaka Up.* 2. 1. 3, à son tour, dénomme et dénombre ainsi les éléments :

Etasmâj jâyate kaṃ vâyur jyotiṃ âpaḥ pṛthivî viçvasya dhârâṇî.

« De lui naissent l'éther, l'air, le feu, les eaux et la terre, qui soutient l'univers. »

1. Voir le chapitre précédent.

2. Littéralement, les lumières, les choses lumineuses.

Dans la *Āvetāṣvātara Up.* 6. 2. les mêmes éléments sont désignés en ces termes :

Prthvyāpyatejo' nilakhâni.

« La terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther¹. »

Au verset suivant (6. 3) les éléments reçoivent le nom collectif de *tattva*.

Enfin la *Maitri Up.* 3. 2 établit en ces mots la division des éléments en deux catégories correspondantes :

Pañcatanmâtrâ bhûtaçabdenocyante atha pañcamahâ-bhûtâni bhûtaçabdenocyante.

« Les cinq éléments subtils sont appelés *bhûtâs* et les cinq éléments sont appelés (aussi) *bhûtâs*.

1. Cf. 2. 12.

CHAPITRE III.

LES MONDES.

La conception primitive des trois mondes, bien antérieure, du reste, à l'époque des anciennes Upanishads, est toute physique et sensible. L'aspect même de l'univers visible la suggéra, et la division en terre, atmosphère et ciel n'est autre chose que celle dont la surface terrestre, d'une part, et la voûte céleste, de l'autre, tracent les limites apparentes. Cette idée purement cosmologique des divisions de l'espace a donné lieu dans les Upanishads à différentes remarques dont nous détacherons les plus intéressantes.

La première mention qui soit faite des *lokas* dans la *Bṛh. âr. Up.* a lieu dans les termes suivants, qui établissent une identification ou plutôt une comparaison mystique des trois mondes avec les trois principales fonctions vitales.

1. 5. 4. — *Trayo lokâ eta eva vâg evâyaṃ loko mano'ntarikshalokaḥ prâṇo' sau lokaḥ.*

« Il y a trois mondes : la parole est ce monde-ci (la terre); le manas est le monde de l'atmosphère; le prâṇa est ce monde là (le ciel). »

Le passage qui va suivre (*Bṛh. âr. Up.* 3. 8. 3) prouve que les auteurs des Upanishads avaient une idée plus vaste de l'espace occupé par l'univers que ne le comportait généralement l'ancienne conception védique des trois mondes.

Sâ (vâcaknavî) hovâca yad ūrdhvaṃ yājñavalkya divo yad avâk pṛthivî yad antarâ dyāvapṛthivî ime yad bhūtāṃ

ca bhavac ca bhavishyac cety âcakshate kasmims tad otaṃ ca protaṃ ceti.

« La fille de Vacaknu lui dit : — « O Yājñavalkya, sur quoi est tissu et tramé ce qui est au-dessus du ciel, ce qui est au-dessous de la terre, ce qui est entre (le ciel et la terre), le ciel et la terre ¹ et ce qui est appelé le passé, le présent et l'avenir? »

Yājñavalkya lui répond : — « Sur l'éther (*ākāśe*). »

A cette autre question qui lui est posée par Vidagdha, fils de Çakala (*Brh. âr. Up.* 3. 9. 8.) — *Katame te trayo devâ.*

« Quels sont ces trois dieux? » — Yājñavalkya répond :

Ima eva trayo lokâ eshu hîme sarve devâ.

« Ce sont ces trois mondes, car en eux sont tous les dieux. »

D'après le glossateur de Çaṅkara, Ananda-Giri, ces dieux sont : la terre et le feu, formant le premier groupe ; l'atmosphère et l'air (*vâyû*) formant le second ; le ciel et *âditya* ou le soleil, constituant le troisième.

- Vers la fin de l'époque védique, les trois mondes étaient désignés par les mots *Bhûr* la terre, *Bhuvâs* l'atmosphère, et *Svar* le ciel. Avec le temps ces dénominations perdirent leur sens propre et acquirent une valeur mystique. *Bhûr*, *bhuvâh*, *sva* devint une formule, la formule par excellence même (*vyâhṛti*)² employée surtout dans certaines cérémonies qui constituent une sorte de magie naturaliste, comme on peut le voir *Brh. âr. Up.* 6. 3. 3 ; *Chând. Up.* 2. 24. 1-6 et *Maitri Up.* 6. 6.

Dans d'autres passages, comme ceux que nous allons citer, on trouve l'indication même de l'origine attribuée à cette formule. *Chând. Up.* 2. 23. 3-4.

Prajâpatir lokân abhyatapat tebhyo' bhitaptebhyas trayî vidyâ samprâsṛavat tām abhyatapat tasyâ abhitaptâyâ etāny akṣarāni samprâsṛavanta bhûr bhuvâh svar iti.

Tāny abhyatapat tebhyo' bhitaptebhyas omkāraḥ samprâsṛavat tad yathâ çaṅkunâ sarvāni parṇāni samtrṇāny eram omkāreṇa sarvâ vâk omkara evedaṃ sarvam omkāra evedaṃ sarvam.

« Prajâpati échauffa ³ les mondes, des mondes échauffés découla la triple science (les trois Vedas); il échauffa la triple science, de

1. Il est fait allusion ici à la division de l'univers en deux mondes, le ciel et la terre, qui alterne dans les Vedas avec la division en trois mondes.

2. Voir *Taitt. Up.*, 1. 5.

3. *Abhyatapat* avec jeu de mots sur *tapas* signifiant chaleur et pénitence.

la triple science échauffée découlèrent les trois syllabes *bhûr*, *bhuvah*, *sva*.

« Il échauffa ces syllabes, de ces syllabes échauffées découla la lettre *om*. De même que toutes les feuilles sont attachées à la tige (qui les porte), de même toute parole est attachée à la syllabe *om*. *Om* est l'univers; *om* est l'univers. »

Chând. Up. 4. 17. 1-3.

Prajâpatir lokân abhyatapat teshâm tapyamânânâm rasân prâvṛhad agniṁ prthivyâ vâyum antarikshâd âdityaṁ divaḥ.

Sa etâs tisro devatâ abhyatapat tāsân tapyamânânâm rasân prâvṛhad agner ṛco vâyor yajûṁshi sâmadityât.

Sa etâm trayîṁ vidyâm abhyatapat tasyâs tapyamânâyâ rasân prâvṛhad bhûr ity ṛgbhyo bhuvar iti yajurbhyaḥ svar iti sâmbhyaḥ.

« Prajâpati échauffa les mondes; les mondes étant échauffés, il en exprima les essences (à savoir) : le feu de la terre, l'air de l'atmosphère, le soleil du ciel.

« Il échauffa ces trois divinités; ces divinités étant échauffées, il en exprima les essences (à savoir) : les vers du ṛg Veda du feu, les vers du Yajur Veda de l'air, les vers du Sâma Veda du soleil.

« Il échauffa cette triple science; cette triple science étant échauffée, il en exprima les essences (à savoir) : *bhûr* des vers du ṛg Veda, *bhuvah* des vers du Yajur Veda et *sva* des vers du Sâma Veda. »

Maitri Up. 6. 6¹.

Athâvyâhṛtaṁ vâ idam âsît sa satyaṁ prajâpatis tapas taptvânuvyâharad bhûr bhuvah svar ity eshaivâsya prajâpateḥ sthavarishthâ tanûr yâ lokavatîti svar ity asyâḥ çiro nâbhîr bhuvo bhûḥ pâdâ âdityaḥ cakshuḥ cakshurâyattâ hi purushasya mahatî matrâ cakshuḥ hi ayaṁ matrâḥ carati satyaṁ vai cakshur akshinî avasthito hi purushaḥ sarvârtheshu caraty etasmâd bhûr bhuvah svar ity upâsî-tânena hi prajâpatir viçvâtmâ viçvacakshur ivopâsito bhavâtîty evaṁ hy âhaishû vai prajâpater viçvabhîr tanûr etasyâm idam sarvam antarthitam asminḥ ca sarvasminn eshântarhiteti tasmâd eshopâsîto.

« Ce monde n'était pas exprimé (formulé); Prajâpati qui est le vrai ayant fait pénitence exprima (la formule) : *bhûr*, *bhu-*

1. Comp. *Âit. Brâhm.* 5. 5, 32.

vah, *svar*. C'est le corps le plus épais de Prajâpati, celui qui est formé de mondes. *Svar* en est la tête, *bhuvah* le nombril, *bhûr* les pieds ; le soleil en est l'œil. L'immensité du purusha repose dans l'œil, car c'est par l'œil qu'il se rend compte de la grandeur (des objets). L'œil est le vrai ; car le purusha qui réside dans l'œil parcourt (se rend compte de) tous les objets. Il faut donc adorer *bhûr*, *bhuvah*, *svar*. C'est par là que Prajâpati, l'âtman de l'univers, est adoré comme l'œil de l'univers. (La *çruti*) dit : (le soleil) est le corps de Prajâpati supportant l'univers ; en ce corps tout l'univers est caché, il est caché dans l'univers ; il faut donc l'adorer. »

Citons enfin, pour terminer en ce qui regarde les mondes considérés exclusivement comme parties constituantes de l'univers, le passage suivant de l'*Aitareya Up.* 1. 2 qui établit une nomenclature différente de celle que nous connaissons et qui est de beaucoup la plus générale.

Sa (âtman) imâl lokân asṛjata ambho marîcir maram âpo' do' mbhaḥ pareṇa divaṇ dyauḥ pratishthântarikshaṃ pṛthivî maro yâ marîcayah adhastât tâ âpaḥ.

« L'âtman créa ces mondes : *ambhas*, *marîci*, *mara*, *âpas* (les eaux). Ce (monde appelé) *ambhas* est au-delà du ciel, le ciel est la base (du monde appelé *ambhas*) ; les *marîcis* (rayons de lumière) sont le (monde) de l'atmosphère ; *mara* est la terre ; au-dessous sont les *âpas* (les eaux). »

Mais les mondes ne furent pas considérés seulement comme les grandes divisions de l'univers. Ceux dont les profondeurs étaient inaccessibles aux investigations de l'homme, comme l'atmosphère et le ciel, devinrent la demeure des « partis » (*pretâh*) ou des morts. C'est dans leur sein que la vie se continuait sous de nouvelles formes ou que, suivant une conception antérieure sans doute à celle de la transmigration, séjournaient les âmes des *pitrîs*. C'est aussi parmi ces mondes que les dieux jouissaient de leur félicité et de leur gloire. Sous l'influence de ces idées, l'acception du mot *loka* s'élargit et l'on entendit aussi par mondes les demeures spéciales affectées dans les espaces célestes au séjour des différentes créatures divines et semi-divines dont la mythologie avait peuplé le ciel. De là, de nombreuses subdivisions des mondes, qui s'augmentèrent encore quand, dans leurs spéculations mystiques, les Brâhmanes eurent imaginé, à côté des *lokas* mythologiques, des *lokas* philosophiques, pourrait-on dire, formant les différents degrés de l'échelle sur laquelle les créatures devaient

s'élever pour arriver à goûter dans le sein de Brahma la béatitude absolue et le repos éternel.

Ces deux points de vue se sont confondus dans les anciennes Upanishads, ou plutôt les idées nouvelles ont gardé à cet égard l'ancien vocabulaire, et la mythologie n'y est plus guère que verbale. En tous cas, le mot *loka* y signifie presque toujours les conditions d'existence résultant, pour ceux dont la vie a cessé sur la terre et qui la continuent dans d'autres régions de l'univers, de tel ou tel état de progression morale. Les passages que nous allons rassembler nous apprendront quelles sont les catégories principales imaginées à cet égard par les Brâhmanes et les idées qui se rattachaient à chacune d'elles.

Nous trouvons *Brh. âr. Up. 3. 6. 1* l'énumération des différents mondes qui sont tissés et tramés (*otâç ca protâç ca*) les uns sur les autres. La terre est tissée et tramée sur les eaux ; les eaux sont tissées et tramées sur l'air ; l'air est tissu et tramé sur les mondes de l'atmosphère ; les mondes de l'atmosphère sont tissés et tramés sur les mondes des Gandharvas ; les mondes des Gandharvas sont tissés et tramés sur les mondes d'âditya (le soleil) ; les mondes d'âditya sont tissés et tramés sur les mondes de la lune ; les mondes de la lune sont tissés et tramés sur les mondes des étoiles (*nakshatra*) ; les mondes des étoiles sont tissés et tramés sur les mondes des dieux ; les mondes des dieux sont tissés et tramés sur les mondes d'Indra ; les mondes d'Indra sont tissés et tramés sur les mondes de Prajâpati ; enfin les mondes de Prajâpati sont tissés et tramés sur les mondes de Brahma.

La *Brh. âr. Up. 4. 3. 31* nous indique en ces termes une autre gradation des *lokas* au point de vue du bonheur qu'ils offrent aux créatures qui les ont obtenus.

*Sa yo manushyânâm râddhah samiddho bhavaty anyeshâm adhipatîh sarvair manushyair bhogaih sampannata-
nah sa manushyânâm parama ânando'tha ye çatam manu-
shyânâm ânandâh sa ekah pitrânâm jitalokânâm ânando'tha
ye çatam pitrânâm jitalokânâm ânandâh sa eko gandharva-
loka ânando'tha ye çatam gandharvaloka ânandâh sa ekah
karmadevânâm ânando ye karmânâ devatvam abhisam-
padyante atha ye çatam karmadevânâm ânandâh sa eka
âjânadevânâm ânando yaç ca çrotriyo' vjino' kâmahato
'tha ye çatam âjânadevânâm ânandâh sa ekah prajâpatiloka
ânando yaç ca çrotriyo' vjino' kâmahato' tha ye çatam
prajâpatiloka ânandâh sa eko brahmaloka ânando yaç ca
çrotriyo' vjino' kâmahato' thaisha eva parama ânandah.*

« Le bonheur de celui qui, parmi les hommes, est muni de tous ses membres, pourvu de richesses, seigneur des autres et doté au suprême degré de toutes les jouissances humaines, est le suprême bonheur des hommes ; un bonheur des *pitris* qui ont gagné les mondes équivaut à cent bonheurs des hommes ; un bonheur du monde des Gandharvas équivaut à cent bonheurs des *pitris* qui ont gagné les mondes ; un bonheur de ceux qui sont devenus dieux au moyen du sacrifice équivaut à cent bonheurs du monde des Gandharvas ; un bonheur de ceux qui sont dieux de naissance et de celui qui est versé dans la science sacrée, droit et sans désirs, équivaut à cent bonheurs de ceux qui sont devenus dieux au moyen du sacrifice ; un bonheur du monde de Prajâpati et de celui qui est versé dans la science sacrée, droit et sans désirs, équivaut à cent bonheurs des dieux de naissance ; un bonheur du monde de Brahma et de celui qui est versé dans la science sacrée, droit et sans désir, équivaut à cent bonheurs du monde de Prajâpati ; c'est le bonheur suprême. »

Il est intéressant de rapprocher de ce passage cet autre, emprunté à la *Taitt. Up.* 2. 8, qui en est évidemment une variante.

Saishânandasya mîmâṃsâ bhavati. yuvâ syât sâdhu yuvâdhyâyikâḥ. âçishtho dr̥dhishtho balishthâḥ. tasyeyam pr̥thivî sarvâ vittasyâ p̥r̥nâ syât. sa eko mânusha ânandâḥ. te ye çataṃ mânushâ ânandâḥ sa eko manushyagandharvânâm ânandâḥ. çrotriyasyâ cākāmahatasya. te ye çataṃ manushyagandharvânâm ânandâḥ. sa eko devagandharvânâm ânandâḥ. çrotriyasya cākāmahatasya. te ye çataṃ devagandharvânâm ânandâḥ. sa ekaḥ pit̥r̥nâm cīralokālokānām ânandâḥ. çrotriyasya cākāmahatasya. te ye çataṃ pit̥r̥nâm cīralokālokānām ânandâḥ. sa eka ājānājānām devānām ânandâḥ. çrotriyasya cākāmahatasya. te ye çataṃ ājānājānām devānām ânandâḥ. sa ekaḥ karmadevānām ânandâḥ. ye karmanā devān api yanti. çrotriyasya cākāmahatasya. te ye çataṃ karmadevānām ânandâḥ. sa eko devānām ânandâḥ. çrotriyasya cākāmahatasya. te ye çataṃ devānām ânandâḥ. sa eka indrasyānandâḥ. çrotriyasya cākāmahatasya. te ye çataṃ indrasyānandâḥ. sa eko bṛhaspater ānandâḥ. çrotriyasya cākāmahatasya. te ye çataṃ bṛhaspater ānandâḥ. sa eka prajāpater ānandâḥ çrotriyasya cākāmahatasya. te ye çataṃ prajāpater ānandâḥ. sa eko brahmaṇa ānandâḥ çrotriyasya cākāmahatasya.

« Voici la *Mimāṃsâ* du bonheur. Si l'on est jeune, jeune et

appliqué à la lecture du Veda, très-rapide à la course, très-ferme, très-puissant (ou très-fort) ; si l'on possède toute cette terre remplie de richesse, cette (situation) constitue un bonheur des hommes. Cent bonheurs des hommes équivalent à un bonheur des Gandharvas humains et d'un homme versé dans la science sacrée et dépourvu de désirs. Cent bonheurs des Gandharvas humains équivalent à un bonheur des Gandharvas divins et d'un homme, etc... Cent bonheurs des Gandharvas divins équivalent à un bonheur des *pitris* ayant pour monde un monde de longue durée (où l'on réside longtemps) et d'un homme, etc. Cent bonheurs de *pitris* ayant pour monde un monde de longue durée équivalent à un bonheur des dieux de naissance et d'un homme, etc... Cent bonheurs des dieux de naissance équivalent à un bonheur des dieux (devenus dieux) par le sacrifice et d'un homme, etc.¹. Cent bonheurs des dieux (devenus dieux) par le sacrifice équivalent à un bonheur des dieux et d'un homme, etc... Cent bonheurs des dieux équivalent à un bonheur d'Indra et d'un homme, etc... Cent bonheurs d'Indra équivalent à un bonheur de Brhaspati et d'un homme, etc... Cent bonheurs de Brhaspati équivalent à un bonheur de Prajâpati et d'un homme, etc... Cent bonheurs de Prajâpati équivalent à un bonheur de Brahma et d'un homme versé dans la science sacrée et sans désirs. »

Dans un passage de la *Chând. Up.* 8. 2. 1-10, nous trouvons une nouvelle échelle des mondes plus capricieuse encore, ce semble, que celles qui précèdent. Elle comprend le monde des *Pitris* ou des pères ; des *Mâtris* ou des mères ; des *Bhrâtris* ou des frères ; des *Svasris* ou des sœurs ; des *Sakhis* ou des amis ; de *Gandhamâlya* ou des parfums et des couronnes ; de *Annapâna* ou du manger et du boire ; de *Gîtavâditra* ou du chant et de la musique ; et des *Strîs* ou des femmes.

Le dernier morceau important qui concerne les mondes se trouve dans la *Kaush. Up.* 1. 3-5, où nous avons, dans les termes suivants, une curieuse description du *Brahmaloka* ou du monde de Brahma.

Sa etam devayânam panthânam âpadyâgnilokam âgacchati sa vâyulokam sa varuṇalokam sa indralokam sa prajâpatilokam sa brahmalokam tasya ha vâ etasya lokasyâro hrado muhûrtâ yeshtîhâ vijarâ nadîlyo vrkshah sâlaṇyaṁ saṁsthânam aparâjitam âyatanam indraprajâpatî devâra-

1. Il y a ici interversion de l'ordre suivi dans la *Brh. âr. Up.*

gopau vibhupramitaṃ vicakṣaṇāśandya amitaūjāḥ paryāṅkākā priyā ca mānasī pratirūpā ca cākṣuṣhī puṣhpāṇy ādāyāvayato vai ca jagāṇy ambāc cāmbāyavīc cāpsaraso 'mbayā nadyas taṃ itthaṃvid āgacchati taṃ brahmābhīdhāvata mama yaçasā vijarāṃ vā ayaṃ nadīm prāpanna na ayaṃ jarayishyatīti.

Taṃ pañcaçatāṇy apsarasāṃ pratiyanti çataṃ phala-hastāḥ çataṃ añjanahastāḥ çataṃ mālyahastāḥ çataṃ vāso-hastāḥ çataṃ cūrṇahastās taṃ brahmālaṃkareṇālaṃkurvanti sa brahmālaṃkārēṇālaṃkṛto brahmavidvān brahmābhipraiti sa āgacchaty āraṃ hṛdaṃ taṃ manasātyeti taṃ itvā saṃprativedo majjanti sa āgacchati muhūrtān yeshtihāṃs te 'smād apadravanti sa āgacchati vijarāṃ nadīm tāṃ manasaivātyeti tat sukr̥tadushkr̥te dhūnute vā tasya priyā jñātayāḥ sukr̥taṃ upayanti apriyā dushkr̥taṃ tad yathā rathena dhāvāyan rathacakre paryavekshetaivam ahorātre paryavekshetaivaṃ sukr̥tadushkr̥te sarvāṇi ca drandvāṇi sa esha visukṛto vidushkr̥to brahmavidvān brahmaivābhipraiti.

Sa āgacchatīlyam vīkṣaṃ taṃ brahmagandhaḥ praviçati sa āgacchati sālajyam saṃsthānam taṃ brahmarasaḥ praviçati sa āgacchaty aparājitam āyatanam taṃ brahma-tejaḥ praviçati sa āgacchatīndraprajāpatiḥ dvāragopau tāv asmād apadravataḥ sa āgacchati vibhupramitaṃ taṃ brahmayāçaḥ praviçati sa āgacchati vicakṣaṇāṃ āsandīm brhadrathamtare sāmāṇī pūrvau pādaḥ çyaitanaudhase cāparau pādaḥ vairūpavairāje anūcye çākvararāivate tiraçcī sā prajñā prajñayā hi vipaçyati sa āgacchaty amitaūjasam paryāṅkam sa prāṇas tasya bhūtaṃ ca bhavi-shyac ca pūrvau pādaḥ çrīc cerā cāparau bhadrayajñāyajñāye çirshāṇye brhadrathamtare anūcye rçaç ca sāmāṇi ca prācīnāni yajūmshi tiraçcīnāni somāṃçava upastaraṇam udgūtho' paraç ca yā çrīr upabarhanāni tasmin brahmāste taṃ itthaṃvit pādēnaivāgra ārohati.

« Ayant atteint la route des dieux, il¹ arrive au monde d'Agni, puis au monde de Vāyu, puis au monde de Varuṇa, puis au monde d'Indra, puis au monde de Prajāpati, puis au monde de Brahma. Dans ce monde se trouvent le lac Āra, les minutes qui détruisent le sacrifice et ses fruits (*Çāṅk.*) (ou, qui détruisent la tige, le corps, *Weber*), la rivière qui n'est pas soumise aux effets

1. Le *Brahmavid*, celui qui possède la science de Brahma.

du temps, l'arbre Ilya, la résidence appelée Sâlajya, la citadelle imprenable, Indra et Prajâpati les deux portiers, le palais Vibhu (*Çaṅk.*)¹, le trône Vicakshaṇa, le lit dont la force est incomparable, l'épouse (la nature), cause du manas, et son reflet, cause de l'œil, tressant les mondes comme des fleurs, et les Apsaras, mères de tout, qui ne périssent pas, et les eaux créatrices. Celui qui possède cette connaissance s'avance et Brahma s'écrie (en s'adressant aux gens de sa suite) accourez vers lui (et accueillez-le) avec la gloire qui m'appartient ; il a atteint la rivière qui n'est pas soumise aux effets du temps, il ne vieillira pas.

« Cinq cents Apsaras vont à sa rencontre ; cent ont des fruits à la main, cent ont des collyres à la main, cent ont des couronnes à la main, cent ont des vêtements à la main et cent ont du sandal à la main ; elles l'ornent avec les ornements de Brahma. Celui qui connaît Brahma étant orné avec les ornements de Brahma s'avance vers Brahma ; il arrive au lac Âra, il le franchit à l'aide du manas. Quand (ce lac) est approché par ceux qui ne connaissent que le présent (le temporel), ils tombent au fond. Il (celui qui connaît Brahma) arrive aux minutes qui détruisent le sacrifice (ou la tige), elles s'enfuient à sa présence ; il arrive à la rivière qui n'est pas soumise aux effets de l'âge, il la traverse par le manas et secoue les (effets des) bonnes et des mauvaises actions. Les parents qui lui sont chers obtiennent ses bonnes actions ; ses ennemis obtiennent ses mauvaises actions. De même qu'un homme monté sur un char qu'il fait courir considère les roues de ce char (c'est-à-dire, peut-être, ne les aperçoit plus) ; de même celui qui connaît Brahma, n'ayant plus ni bonnes ni mauvaises actions, considère le jour et la nuit, les bonnes et les mauvaises actions et toutes les qualités opposées en s'avançant vers Brahma.

« Il atteint l'arbre Ilya, l'odeur de Brahma le pénètre ; il atteint la résidence appelée Sâlajya, l'essence de Brahma le pénètre ; il atteint la citadelle imprenable, l'éclat de Brahma le pénètre ; il arrive auprès d'Indra et de Prajâpati les deux portiers, ils s'écartent à sa présence ; il atteint le palais Vibhu, la gloire de Brahma le pénètre. Il atteint le trône Vicakshaṇa, dont les *sâmans* Brhat et Rathamtara sont les pieds orientaux ; les *sâmans* Cyaita et Naudhasa, les pieds occidentaux ; les *sâmans*

1. Le passage de la *Chand. Up.* 8. 5. 3 dont celui-ci est une variante amplifiée, donne, au lieu de *vibhupramitam, prabhuvimitam.*

Vairûpa et Vairâja sont ses ais horizontaux ; les *sâmans* Çàkvara et Raivata sont ses ais transversaux. Ce (trône) est la connaissance, car c'est par la connaissance qu'on (le) voit. Il atteint le lit (la couche) dont la force est incomparable ; ce lit est le prâna. Ses pieds orientaux sont le passé et l'avenir ; ses pieds occidentaux sont la prospérité et le bonheur ; les *sâmans* Bhadra et Yajñâyajñîya sont la partie qui est à la tête ; les *sâmans* Br̥hat et Rathamtara sont les ais horizontaux ; les vers du ṛg et du Sâmān sont les ais orientaux ; les vers du Yajur sont les ais transversaux ; les rayons de la lune en sont le coussin ; l'*Udgîtha* en est la couverture ; la prospérité en est l'oreiller. Brahma repose sur ce lit. Celui qui possède cette connaissance y monte d'abord avec un pied seulement. »

CHAPITRE IV.

LES PRÂNAS.

Les *prânas*, ou esprits vitaux, dont la conception remonte à l'époque védique, sont les principes organiques dont la nature est la plus voisine de celle de l'âtman. Ils en ont le caractère principal, à savoir l'absence de forme sensible ; et, de même que l'âtman est la source de la vie universelle, les prânas sont les agents généraux et les signes inséparables de la vie individuelle. L'analogie qui existe entre l'idée de l'âtman de celle des prânas, d'une part ; de l'autre, le rôle prépondérant qu'ils occupent parmi les fonctions vitales, font que les Upanishads les ont rangés au premier rang des modes généraux de l'être manifesté.

Cette prééminence a même été mise en relief dans ces ouvrages sous une forme littéraire qui en était sans doute alors à ses premiers essais et qui offrait l'avantage d'exposer la suprématie des prânas d'une manière plus pittoresque et plus expressive que par une simple affirmation. C'est, en effet, à l'aide d'un apologue dont paraît issue ou imitée la fable des *Membres et l'Estomac*, que les auteurs des Upanishads se sont plu à signaler l'impuissance des sens qu'auraient abandonnés les prânas et, par conséquent, l'infériorité des premiers à l'égard des seconds.

Ce thème répondait à une idée si bien établie dès l'origine des conceptions védantiques que l'apologue de la rivalité des sens et des prânas se trouve répété avec de légères variantes dans plusieurs Upanishads. Chacune de ces versions m'a paru intéressante à reproduire par les différences mêmes qu'elles présentent entre elles, et je vais les rapprocher les unes des autres en commençant par l'*Udgîtha Brâhmaṇa* (*Brh. âr. Up.* 1. 3) qui

paraît en être la première ébauche ¹ et dans lequel la parole (*vâc*) et le souffle vital par excellence (*prâṇa*), sont célébrés comme étant les principaux instruments de la récitation de l'*Udgîtha*.

1. 3. 1. *Drayâ ha prâjâpatyâ devâç câsurâç ca. tatah kânîyasâ eva devâ jyâyasâ asurâh. ya eshu okeshv aspar-dhanta te ha devâ ucur hantâsurân yajña udgîthenâtya-yâmeti.*

— 2. *Te ha vâcam ūcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhya vâg udagâyat. yo vâci bhogas taṃ devebhya âgâyat yat kalyâṇaṃ vadati tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti taṃ abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ vadati sa eva sa pâpmâ.*

— 3. *Atha ha prâṇam ūcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhyaḥ prâṇa udagâyat yaḥ prâṇe bhogas taṃ devebhya âgâyat yat kalyâṇaṃ jighrati tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti taṃ abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ jighrati sa eva sa pâpmâ.*

— 4. *Atha ha cakshur ūcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhyaç cakshur udagâyat. yaç cakshushi bhogas taṃ devebhya âgâyat yat kalyâṇaṃ paçyati tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti taṃ abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ paçyati sa eva sa pâpmâ.*

— 5. *Atha ha çrotram ūcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhyaḥ çrotram udagâyat yaḥ çrotre bhogas taṃ devebhya âgâyat yat kalyâṇaṃ çṛnoti tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti taṃ abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ çṛnoti sa eva sa pâpmâ.*

— 6. *Atha ha mana ucuḥ tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhya mana udagâyat yo manasi bhogas taṃ devebhya âgâyat yat kalyâṇaṃ saṃkalpayati tad âtmane. te vidur anena vai na udgâtrâtyeshyantîti tad abhidrutya pâpmanâvidhyant sa yaḥ sa pâpmâ yad evedam apratirûpaṃ saṃkalpayati sa eva sa pâpmaivam u khalv etâ devatâḥ pâpmaḥ upâsṛjann evam enâḥ pâpmanâvidhyant.*

— 7. *Atha hemam âsanyaṃ prâṇam ūcus tvaṃ na udgâyeti tatheti tebhya esha prâṇa udagâyat te vidur anena vai na udgâtrâtyeshantîti taṃ abhidrutya pâpmanâvidhy-*

1. On peut y voir aussi une théorie sur l'origine du mal.

ant sa yathâçmânam r̥tvâ loṣṭo vidhvam̐setaivam̐ haiva vidhvam̐samânâ vishvâñco vineçus tato devâ abhavan parâsurâ bhavaty âtmanâ parâsya dvishan bhrâtr̥vyo bhavati ya evam̐ veda.

— 8. Te hocuḥ kva nu so 'bhûd yo na ittham asaktety ayam̐ âsye'ntar̐ iti so' yâsya ângiraso 'ngânâm hi rasah̐.

— 9. Sâ vâ eshâ devatâ dūr nâma dūram̐ hy âsyâ m̐rtyur dūram̐ ha vâ asmân m̐rtyur bhavati ya evam̐ veda.

— 10. Sâ vâ eshâ devataitâsâm̐ devatânâm̐ pâpmânâṃ m̐rtyum apahatya yatrâsâm̐ diçâm̐ antas tad gamayâm̐ cakâra tad âsâm̐ pâpmano vinyadadhât tasmân na janam̐ iyân nântam̐ iyân net pâpmânâṃ m̐rtyum anva-vâyânâti.

— 11. Sâ vâ eshâ devataitâsâm̐ devatânâm̐ pâpmânâṃ m̐rtyum apahatyâthainâ m̐rtyum atyavahat.

— 12. Sa vai vâcam̐ eva prathamâm̐ atyavahat sâ yadâ m̐rtyum atyamucyata so' gnir̐ abhavat so'yam̐ agniḥ pareṇa m̐rtyum atikrânto dēpyate.

— 13. Atha prâṇam̐ atyavahat sa yadâ m̐rtyum atyamucyata sa vâyur̐ abhavat so'yam̐ vâyuḥ pareṇa m̐rtyum atikrântaḥ pavate.

— 14. Atha cakshur̐ atyavahat tad yadâ m̐rtyum atyamucyata sa âdityo'bhavat so' sâv âdityaḥ pareṇa m̐rtyum atikrântas tapati.

— 15. Atha çrotram̐ atyavahat tad yadâ m̐rtyum atyamucyata tâ diço' bhavam̐s tâ imâ diçāḥ pareṇa m̐rtyum atikrântāḥ.

— 16. Atha mano' tyavahat tad yadâ m̐rtyum atyamucyata sa candramâ abhavat so' sau candraḥ pareṇa m̐rtyum atikrânto bhâty evam̐ ha vâ enam̐ eshâ devatâ m̐rtyum atyavahati ya evam̐ veda.

— 17. Athâtmane' annâdyam̐ âgâyaḥ yad dhi kim̐ cānam̐ adyate 'nenaiva tad adyata iha pratitishṭhati.

— 18. Te devâ abruvann̐ etâvad vâ idam̐ sarvaṃ yad annam̐ tad âtmana âgâsîr̐ anu no' sminn̐ anna âbhajasv̐eti te vai mâbhisam̐viçateti tatheti tam̐ samantam̐ parinya-viçanta. tasmâd yad anenânnam̐ atti tenaitâs t̐pyanty evam̐ ha vâ enam̐ svâ abhisam̐viçanti bhartâ svânâm̐ çreshṭhaḥ pura etâ bhavaty annâdo 'dhipatir̐ ya evam̐ veda ya u haivam̐vidam̐ sveshu pratipattir̐ bubhûshati na hai vâlam̐ bhâryebhyo bhavaty atha ya evaitam̐ anubhavati yo vai tam̐ anubhâryân̐ bubhûshati sa hai vâlam̐ bhâryebhyo bhavati.

— 19. *So' yâsya ângiraso 'ngânâm hi rasah. prâno vâ ângânâm rasah prâno hi vâ ângânâm rasas tasmâd yas-mât kasmâc cângât prâna utkrâmati tad eva tac chushyaty esha hi vâ ângânâm rasah.*

— 20. *Esha u eva brhaspatir vâg vai brhati tasyâ esha patis tasmâd u brhaspatih.*

— 21. *Esha u eva brahmanaspatir vâg vai brahma tasyâ esha patis tasmâd u brahmanaspatih.*

— 22. *Esha u eva sâma vâg vai sâmaisha sâ câmaç ceti tat sâmnah sâmatvam. yad veva samah plushinâ samo maça-kena samo nâgena sama ebhis tribhir lokaih samo' nena sarvena tasmâd veva sâmaçnute sâmnah sâyuñyam sa loka-tâm jayati ya evam etat sâma veda.*

— 23. *Esha u vâ udgîthah prâno vâ ut prânena hîdam sarrvam uttabdham vâg eva gîthocagîtha ceti sa udgîthah.*

— 24. *Tad dhâpi brahmadattaç caikitâneyo râjânâñ bhakshayann uvâcâyam tyasya râjâ mûrdhânâñ vipâta-yatâd yad ito' yâsya ângiraso' nyenodagâyad iti vâcâ ca hy eva sa prânena codagâyad iti.*

— 25. *Tasya haitasya sâmnô yah svam veda bhavati hâsya svam tasya vai svara eva svam tasmâd ârtviñyam karishyan vâci svaram iccheta tayâ vâcâ svarasampan-nayârtviñyam kuryât tasmâd yajñe svaravantam didṛkshanta eva. atho yasya svam bhavati bhavati hâsya svam ya evam etat sâmnah svam veda.*

— 26. *Tasya haitasya sâmnô yah suvarnam veda bhavati hâsya suvarnam tasya vai svara eva suvarnam bhavati hâsya suvarnam ya evam etat sâmnah suvarnam veda.*

— 27. *Tasya haitasya sâmnô yah pratishthâm veda prati ha tishthati tasya vai vâg eva pratishthâ vâci hi khalv esha etat prânah pratishthito gîyate' nna ity u haika âhuh.*

1. 3. 1 « Deux sortes (de créatures) sont issues de Prajâpati ; ce sont les Devas et les Asuras ¹. Mais les Devas étaient les moins

1. C'est-à-dire, d'après Çankara, les prânas, ou la voix etc., de Prajâpati. *Ke te devâç câsurâç ca tasyaiva prajâpateh prânâ vâgdayah.* Quant à la distinction des Devas et des Asuras, voici comment le même commentateur l'établit : *katham punas teshâm devâsuratvam. ucya-te çâstrajanita-jñânakarmabhâvitâ dyotânâd devâ bhavanti . ta eva svâbhâvikapratyakshâ-numânajanitadrshataprayojanakarmajñânabhâvitâ asurâh.* « Les Devas, ainsi appelés de ce qu'ils brillent, trouvent leur satisfaction dans les œuvres et la science qui ressortent des livres sacrés. Les Asuras trouvent la leur dans la science et les œuvres dont on voit le but et qui résultent des données naturelles de la perception et de l'inférence. »

nombreux¹, et les Asuras l'emportaient par le nombre². Ils rivalisèrent entre eux dans ces mondes. Les Devas dirent : « — Emportons-le sur les Asuras dans le sacrifice au moyen de l'Udgîtha. »

— 2 « Ils dirent à la parole : « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-elle). Et la parole récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, la parole donna aux Devas la jouissance³ qui est en elle ; le fait de bien s'exprimer⁴ est pour elle. Les (Asuras) se dirent : — « Par cette (voix) qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront (sur nous). » Courant sur elle, ils la blessèrent avec le péché⁵. Là est le péché : quand on prononce des paroles inconvenantes⁶, il y a péché.

— 3 « Puis ils (les Devas) dirent au prâṇa : — « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-il). Et le prâṇa récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, le prâṇa donna aux Devas la jouissance qui est en lui ; le fait de bien odoriser est pour lui. Les (Asuras) se dirent : — « Par (ce prâṇa) qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront (sur nous). » — Courant sur lui, ils le blessèrent avec le péché. Là est le péché : quand on respire des odeurs inconvenantes, il y a péché.

— 4 « Puis, ils (les Devas) dirent à la vue : — « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-elle). Et la vue récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, la vue donna aux Devas la jouissance qui est en elle ; le fait de bien voir est pour elle. Les (Asuras) se dirent : — « Par cette (vue) qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront sur nous. » — Courant sur elle, ils la blessèrent avec le péché. Là est le péché : quand on voit des choses inconvenantes il y a péché.

— 5 « Puis, ils (les Devas) dirent à l'ouïe : — « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-elle), et l'ouïe récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, l'ouïe donna aux Devas la jouissance qui est en elle ; le fait de bien entendre est pour elle. Les (Asuras) se dirent : — « Par cette (ouïe) qui récite pour nous l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront sur nous. » — Courant sur elle, ils

1. Ou les moins forts. *Kaṇīyāmsō'lpā eva devāḥ*. Çank.

2. Ou par la force. La raison en est, d'après Çankara, que l'impulsion naturelle vers les œuvres et la science (mondaines) est la plus considérable. *Śvābhāviki hi karmajñānapravṛttir mahattarā*.

3. *Bhogaḥ phalam*. Çank.

4. *Yat kalyāṇam śobhanam vadati varṇān abhinivartayati*. Çank.

5. C'est-à-dire, ils la rendirent pécheresse, ils l'unirent au péché. *Papmanāvidhyān tādātavantah samyojitavanta ity arthah*. Çank.

6. *Apratirūpam ananurūpam cāstrapratishiddham*. Çank.

la blessèrent avec le péché. Là est le péché : quand on entend des choses inconvenantes, il y a péché.

— 6 « Puis, ils (les Devas) dirent au manas : — « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-il). Et le manas récita pour eux l'Udgîtha. Par cet acte, le manas donna aux Devas la jouissance qui est en lui ; le fait de bien penser est pour lui. Les (Asuras) se dirent : — « Par ce manas qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront (sur nous). » — Courant sur lui, ils le blessèrent avec le péché. Là est le péché : quand on pense d'une manière inconvenante, il y a péché. Ainsi ils maltraitèrent ces divinités avec le péché ; ainsi ils les blessèrent avec le péché.

— 7 « Puis, ils (les Devas) dirent au prâna appelé *âsanya*¹ : « Récite pour nous l'Udgîtha. » — « Soit » (répondit-il). Et ce prâna récita pour eux l'Udgîtha. Les (Asuras) se dirent : — « Par ce (prâna *âsanya*) qui récite l'Udgîtha, ils (les Devas) l'emporteront (sur nous). » Courant sur lui, ils le blessèrent avec le péché. Alors, comme une motte de terre se brise en venant heurter un rocher, ils se brisèrent et périrent chacun de leur côté. Alors ils devinrent Devas² et les Asuras périrent. (Tel) devient (celui qui remplit les mêmes conditions)³, l'ennemi. »

1. C'est-à-dire qui est situé dans la bouche.

2. Par suite de la mort des Asuras, c'est-à-dire par suite de l'éloignement des péchés résultant des rapports naturels (avec les objets des sens qui les empêchaient d'être dieux), la parole et les autres facultés devinrent dieux parce qu'elles se réunissent au souffle vital qui réside dans la bouche et qui a pour attribut d'être sans commerce (avec les objets des sens). *Asuravinâśād devatvapratibandhabhūtebhyah svābhāvīkāsamgajanīlapāpmabhyo viyogāt . asamsargadharmimukhyapranāṇḍraya-balād devā vāgādāyah prakṛtā abhavan.* Çank.

3. Quand (le sacrificiant dans une naissance antérieure) a examiné ce récit sacré, quand il a considéré dans cet ordre les divinités telles que la parole et les autres et qu'il les a repoussées comme renfermant les souillures qui résultent du contact (avec les objets des sens), quand il a compris qu'à cause de l'âtman dont il a la nature le prâna principal ne renferme pas de souillures, quand il a abandonné l'idée que l'âtman est différent selon les différences des corps individuels tels que la parole etc. qu'on croit être l'âtman, il obtient la nature de Prajâpati là présent telle qu'elle est indiquée par les préceptes sacrés qui répond à l'idée du corps sous la forme de Virâj et qui présente la parole etc. sous la nature du feu etc. Et c'est ainsi que le sacrificiant actuel obtient l'état de Prajâpati. *Etām evākhyāyikārūpām grūtim dr̥ṣṭvā tenaiva kramena vāgādidevatāḥ parīkṣhya tāḥ cīpohyāsamgapāpmāspadadoshavattrenādoshaś-padam mukhyam prāṇam ātmatvenopaganya vāgādyaḍhyātmikapindamātra-parīcchinmātmābhīmānam hitevā vairājapindābhīmānam vāgādyaḡnyādyāt-ma vishayam vartarāṇa prajāpatīteam śāstraprakāśitam pratipannah tatthai-vāyam yajamānas tenaiva vidhinā bhavati.* Çank.

neveu¹ de celui qui possède cette connaissance périt (aussi) par l'âtman.

— 8. « Ils (les Devas, c.-à-d. les organes énumérés ci-dessus) dirent : « Où est celui qui nous a établis ainsi ? » Il est dans la bouche. C'est pour cela qu'il est appelé *ayâsya*³. Il est *âṅgīrasa* parce qu'il est l'essence des membres (*gānāṁ rasaḥ*)⁴.

— 9. « Le nom de cette divinité est *dūr*, car la mort est loin (*dūram*) d'elle. La mort est loin de celui qui possède cette connaissance.

— 10. « Cette divinité après avoir écarté le péché, c'est-à-dire la mort, de ces divinités, le relégua à l'extrémité des points cardinaux⁵; c'est là qu'elle fixa leurs péchés. Il ne faut donc pas aller auprès d'un peuple (étranger); il ne faut pas aller à l'extrémité (des points cardinaux); ne poursuivons pas le péché, la mort.

— 11. « Cette divinité⁶ écarta le péché, la mort de ces divinités, puis les sauva de la mort⁷.

— 12. « Elle sauva de la mort la parole d'abord. Quand (la

1. Le neveu, d'après Çankara, représente le péché contraire à la nature de Prajâpati que l'âtman, sous la forme de Prajâpati, fait périr. — *Prajâpatisvarūpenâtmanā parā cāsyā prajāpatitvapratiṣkhabhūtaḥ pāpma bhṛātreyo bhavati*.

2. Qui nous a donné la nature de Devas au moyen de l'âtman. *Asakta saṅgitavān devabhāvam ātmatvenopagamitavān*. Çank.

3. Nous avons ici un jeu de mots, ou une fausse étymologie, basée sur le mot *āsyā* « bouche. » *Āyāsyā* est d'après le *Dict. de St.-P.* le nom d'un des *Angīras* et d'un auteur d'hymnes védiques.

4. Nouveau jeu de mots étymologique. *āṅgīrasa* signifie descendant des *Angīras*.

5. D'après Çank. la désignation de *diçah*, points cardinaux, s'applique aux pays habités par les peuples qui ont eu le privilège de la révélation védique. L'extrémité des points cardinaux indique donc les contrées peuplées par les infidèles. La fiction imaginée ici pour dissuader de tout commerce avec ces nations est remarquable à plusieurs titres. — *Nanu nāsti diçāṁ antaḥ katham antaḥ gamitavān ity ucyate. śṛautaviññānavajjanādvahinimittakalpitavādd diçāṁ tadvirodhajanādhyushita eva deço diçāṁ anto deçānto' ranyam*. Çank.

6. Par les mots « cette divinité, » le fruit de la connaissance que l'âtman est le *prāṇa*, fruit qui consiste pour la parole, etc., à acquérir la nature d'Agni, est indiqué. *Sā vā eshā devatā tadetaḥ prāṇāmajñāna-karmaphalam vāgādīnāṁ agnyādīmatcam ucyate*. Çank.

7. M. à m. les porta au-delà de la mort en les unissant, d'après Çank. aux divinités élémentaires telles que le feu, etc. auxquelles elles correspondent et dont elles deviennent inséparables après la mort. *Tasmāt sa eva prāṇa evā vāgādīdevatāḥ prakṛtaḥ pāpmānam mṛtyum atīty avahat prāyayat svam svam aparichinnam agnyādīdevatātmaraṇam*. Çank.

parole) eut échappé à la mort, elle devint le feu (*agni*). Ce feu après avoir franchi la mort fait briller ses flammes.

— 13. « Puis elle sauva de la mort le *prâna*¹. Quand (le *prâna*) eut échappé à la mort il devint l'air. Cet air après avoir franchi la mort purifia.

— 14. « Puis elle sauva de la mort la vue. Quand (la vue) eut échappé à la mort elle devint le soleil. Ce soleil après avoir franchi la mort échauffa.

— 15. « Puis elle sauva de la mort l'ouïe. Quand (l'ouïe) eut échappé à la mort elle devint les points cardinaux. Ces points cardinaux après avoir franchi la mort devinrent libres².

— 16. « Puis elle sauva de la mort le *manas*. Quand (le *manas*) eut échappé à la mort il devint la lune. La lune après avoir franchi la mort brilla. De même cette divinité sauve de la mort celui qui possède cette connaissance.

— 17. « Puis elle loua pour elle-même, au moyen de l'*udgîtha*, la nourriture. Car toute la nourriture qui est mangée, est mangée par le *prâna*³ seul ; c'est par la nourriture qu'elle (cette divinité) subsiste.

— 18. Les Devas⁴ dirent : « Voilà ; tout ce qui est nourriture a été loué par toi et pour toi-même au moyen de l'*udgîtha*. Fais-nous y participer. » — « Entrez en moi (répondit le *prâna*). » — « Soit » (dirent-ils) et ils le pénétrèrent de toutes parts. C'est pourquoi toute la nourriture qu'il (le *prâna*) mange sert à leur satisfaction (à celle des Devas). Les parents⁵ de celui qui possède cette connaissance pénètrent en lui ; il est le protecteur des siens ; il est le meilleur ; il marche en avant ; il mange la nourriture ; il est le maître suprême. Celui qui contrarie⁶ à l'égard des siens l'homme qui possède une telle connaissance est impuissant à soutenir ceux qui dépendent de lui ; mais celui qui se prête aux désirs de l'homme qui possède une telle connaissance et qui s'efforce, à

1. C'est-à-dire l'odorat. *ghrânah prânah*. Çank.

2. Ce dernier membre de phrase n'est pas dans le texte. M. Röer le supplée, j'ignore d'après quelle autorité.

3. *Anenaiva prânenaiwa*. Çank.

4. *Te vâgâdayo devâh svavishayadyotanâd devâh*. « Les Devas, c.-à-d. la parole, etc. » ces organes sont appelés Devas parce qu'ils éclairent (*dyotanâd*) leurs objets. Çank.

5. Çankara explique *sva* par les siens et dit qu'« entrer en lui » signifie qu'il devient le soutien. *Svâ jñâtaya abhisamviçanti vâgâdaya iva prânâṃ jñâtīnāṃ ācraṇāṅyo bhavatyī abhiprāyaḥ*. Çank.

6. *Pratīpatīh pratikūto bubhūṣati pratispardhī bhavitum icchati*. Çank.

son exemple, de soutenir les personnes qui dépendent de lui est capable de subvenir à cette tâche.

— 19. « Celui qui est placé dans la bouche (le prâṇa) est *âṅgī-rasa*, car il est l'essence des membres¹. Le prâṇa est l'essence des membres, il est bien l'essence des membres. De ce fait que, de quelque membre que s'échappe le prâṇa, ce membre se dessèche, il résulte bien qu'il (le prâṇa) est l'essence des membres.

— 20. « Il est aussi Brhaspati. La parole est *brhatî*²; il en est le maître (*pati*). Il est donc Brhaspati.

— 21. « Il est aussi Brahmanaspati. La parole est Brahma; il en est le maître. Il est donc Brahmanaspati.

— 22. « Il est aussi le Sâma. La parole est sâma. Sâma est *sâ* et *ama*. C'est pour cela que sâma a la qualité d'être sâma³. Comme il (le prâṇa) est semblable (*sâma*) à une abeille, semblable à un moucheron, semblable à un éléphant, semblable à ces trois mondes, semblable à tout cet univers, — il est sâma. Celui qui possède cette connaissance du sâma obtient la communion avec le sâma, l'unité de lieu⁴ avec lui.

— 23. « Il est aussi l'*udgîtha*. Le prâṇa est *ut*, car l'univers est soutenu (*uttabdha*) par le prâṇa. La parole est *gîtha*. Il est *ud* et *gîtha*; il est donc *udgîtha*.

— 24. « Ici (s'applique cette anecdote) : Brahmadatta Caikitāneya dit en buvant le (jus) brillant (du soma) : « — Que ce (jus) brillant (du soma) fasse tomber ma⁵ tête si Ayâsya âṅgīrasa récita l'*udgîtha* autrement qu'avec lui (le prâṇa). » Il récita donc l'*udgîtha* au moyen de la parole et du prâṇa.

— 25. « Celui qui connaît la richesse de ce sâma obtient sa richesse propre. Le chant⁶ est sa richesse. Que celui donc qui doit accomplir les fonctions de ṛtvij ait le désir d'avoir le chant dans la voix; qu'au moyen de cette voix douée de chant il accomplisse les fonctions de ṛtvij. C'est pourquoi on désire voir dans le sacri-

1. Même jeu de mots que plus haut, 1. 3, 8.

2. La *brhatî* est un mètre védique.

3. *Katham ity āha vāg vai sâ yat kim cit strīcabdibhādheyavastuvishayo hi sarvanāmaçabdah. tathāmah esha prāṇah sarvapumçabdābhūdhēyavastuvishayo' mahi çabdah. kena me paumsyāni nāmāny āpnoshīti prāṇeneti brūyāt kena me strīnāmānīti vāceti çrutyanantarāt. vāk prāṇābhūdhānabhūtan sāmāçabdan.* Çank.

4. Çankara explique *lokatām* par *sālokyam*.

5. *Tasya tasya mama.* Çank.

6. M. Röer traduit *svara* par « notes musicales »; Çank. explique ce mot par *kanthagatam mādhyam* « l'agrément, l'art dont le siège est dans la gorge. »

fice un célébrant bon chanteur, de même qu'on désire voir quelqu'un ayant de la richesse. Celui qui connaît ainsi la richesse de ce sâma obtient la possession de sa richesse.

— 26. « Celui qui connaît l'or de ce sâma, obtient son or. Le chant est son or. Celui qui connaît ainsi l'or de ce sâma, obtient de l'or.

— 27. « Celui qui connaît la base de ce sâma possède une base. La parole est sa base, car ce prâna est basé sur la parole. D'autres disent qu'il est basé sur la nourriture. »

Ce passage qui est empreint de toute la mysticité pédantesque et bizarre des Brâhmanas proprement dits se retrouve sous la forme suivante dans un passage de la *Chândyoya Upanishad* 1. 2. 1-12, où la théorie de l'origine du mal paraît surtout avoir préoccupé l'auteur et se trouve plus clairement exposée que dans la *Brh. âr. Up.*

— 1. 2. 1. *Devâsurâ ha vai yatra saṃyetire ubhaye prâ-jâpatyâs tad dha devâ udgîtham âjâhrur anenainân abhî-bhaviṣhyâma iti.*

— 2. *Te ha nâsikyaṃ prâṇam udgîtham upâsâm cakrire taṃ hâsurâḥ pâpmanâ vividhuḥ tasmât tenobhayaṃ ji-ghrati surabhi ca durgandhi ca pâpmanâ hy esha viddhaḥ.*

— 3. *Athâ ha vâcam udgîtham upâsâm cakrire taṃ hâsu-râḥ pâpmanâ vividhus tasmât tayobhayaṃ vadati satyaṃ câṇṭaṃ ca pâpmanâ hy eshâ viddhâ.*

— 4. *Athâ ha cakshur udgîtham upâsâm cakrire tad dhâsurâḥ pâpmanâ vividhus tasmât tenobhayaṃ paçyati darçanîyaṃ câdarçanîyaṃ ca pâpmanâ hy etad viddham.*

— 5. *Athâ ha çrotram udgîtham upâsâm cakrire tad dhâsurâḥ pâpmanâ vividhus tasmât tenobhayaṃ çṛṇoti çravaṇîyaṃ câçravaṇîyaṃ ca pâpmanâ hy etad viddham.*

— 6. *Athâ ha mana udgîtham upâsâm cakrire tad dhâsu-râḥ pâpmanâ vividhus tasmât tenobhayaṃ saṃkalpate saṃkalpanîyaṃ câsaṃkalpanîyaṃ ca pâpmanâ hy etad viddham.*

— 7. *Athâ ha ya evâyaṃ mukhyaḥ prâṇas taṃ udgîtham upâsâm cakrire taṃ hâsurâ ṛtvâ vidadhvaṃsur yathâçmâ-nam âkhaṇam ṛtvâ vidhvaṃseta.*

— 8. *Evaṃ yathâçmânam âkhaṇam ṛtvâ vidhvaṃseta evaṃ haiva sa vidhvaṃsate ya evaṃvidi pâpaṃ kâmayate yaç cainam abhidâsati sa esho' çmâkhaṇaḥ.*

— 9. *Naivaitena surabhi na durgandhi vijânâty apaha-tapâpmâ hy esha tena yad açnâti yat pibati tenetarân prâ-*

ṇân avati etam u evântato' vittvotkrâmati vyâdadâty evântata iti.

— 10. *Taṁ hângirâ udgîtham upâsâṁ cakra etâm u evângirasam manyante aṅgânâṁ yad rasaḥ.*

— 11. *Tena taṁ ha bṛhaspatir udgîtham upâsâṁ cakra etam u eva bṛhaspatim manyante vâg ghi bṛhatî tasyâ esha patih.*

— 12. *Tena taṁ hâyâsya udgîtham upâsâṁ cakra etam u evayâsyaṁ manyanta âsyâd yad ayate.*

1. 2. 1. « Quand les Devas et les Asuras, les uns et les autres issus de Prajâpati, entrèrent en lutte, les Devas se saisirent de l'*udgîtha* (en disant) : — « Nous l'emporterons par là sur eux ».

— 2. « Ils adorèrent comme l'*udgîtha* le prâna dont le siège est dans les narines. Les Asuras le blessèrent avec le péché. C'est pour cela qu'il (le prâna) perçoit les bonnes et les mauvaises odeurs ; il a été, en effet, blessé par le péché.

— 3. « Puis ils adorèrent la parole comme l'*udgîtha*. Les Asuras la blessèrent avec le péché. C'est pour cela qu'elle exprime la vérité et le mensonge ; elle a été, en effet, blessée par le péché.

— 4. « Puis ils adorèrent la vue comme l'*udgîtha*. Les Asuras la blessèrent avec le mal. C'est pour cela qu'elle voit ce qu'il faut voir et ce qu'il ne faut pas voir ; elle a été, en effet, blessée par le péché.

— 5. « Puis ils adorèrent l'ouïe comme l'*udgîtha*. Les Asuras la blessèrent avec le mal. C'est pour cela qu'elle entend ce qu'il faut entendre et ce qu'il ne faut pas entendre ; elle a été, en effet, blessée par le péché,

— 6. « Puis ils adorèrent le manas comme l'*udgîtha*. Les Asuras le blessèrent avec le mal. C'est pour cela qu'il pense à ce à quoi il faut penser et à ce à quoi il ne faut pas penser ; il a été, en effet, blessé par le péché.

— 7. « Puis ils adorèrent ce prâna dont la bouche est le siège comme l'*udgîtha*. Les Asuras l'ayant approché furent détruits, comme serait détruite (une motte de terre)¹ se heurtant à un rocher de la plus grande dureté.

— 8. « De même que serait détruite (une motte de terre) se heurtant à un rocher des plus durs, ainsi serait détruit celui qui souhaite du mal à celui qui possède cette connaissance et celui

1. *Sâmarthyâl loshtah pâṁṣupindah ṣrutyanârâc câçmani kshipto 'mahhedanâbhiprâyeṇa tasyuçmanah kim cid apy akrtvâ svagam vidadhvamsata vidiryetaiva vidadhvamsur ily arthuh.* Gâk.

qui lui fait injure. Il (celui qui possède cette connaissance) est comme un rocher des plus durs.

— 9. « Grâce à cela ¹ ce n'est pas par le prâna principal qu'on discerne les bonnes et les mauvaises odeurs, car il est sans péché. Il soutient les autres prânas à l'aide de ce qu'on mange et de ce qu'on boit ². Mais enfin (au moment de la mort) ³ n'ayant rien pris ⁴, il s'élève et quitte (le corps), et produit le bâillement au moment de la mort ⁵.

— 10. « Aûgiras l'adora comme l'*udgîtha*. Aussi le considère-t-on comme Aûgiras, parce qu'il est l'essence des membres.

— 11. « C'est pourquoi Brhaspati l'adora comme l'*udgîtha*. Aussi le considère-t-on comme Brhaspati parce que la parole est *bṛhatî* et qu'il en est le maître.

— 12. « C'est pourquoi Âyâsya l'adora comme l'*udgîtha*. Aussi le considère-t-on comme âyâsya, parce qu'il vient de la bouche. »

Nous allons passer maintenant aux textes où la rivalité des sens et du prâna est présentée sous sa forme définitive.

Brh. âr. Ūp. 1. 5. 21.

Prajâpatir ha karmâṇi sasṛje tâni sṛṣṭâṇy anyonyenâ-spardhanta vadishyamy evâham iti vâg dadhre ikshâmy aham iti cakshuh çroshyâmy aham iti çrotram evam anyâni karmâṇi yathâ karma tâni mṛtyuh çramo bhutvopayame tâny âpnôt tâny âptvâ mṛtyur' avârundhat tasmâc chrâmyaty eva vâc grâmyati cakshuh grâmyati çrotram athemam eva nâpnod yo' yaṃ madhyamaḥ prâṇas tâni jnâtuṃ dadhrîre ayaṃ vai naḥ çreshṭho yaḥ saṃcâraṃç câsaṃcâraṃç ca na vyathate na rishyati hantâsyaiva sarve rūpam asâmeti ta etasyaiva sarve rūpam abhavaṃs tasmâd eta etenâkhyâyante prâṇâ iti.

« Prajâpati créa les actions; quand elles furent créées elles rivalisèrent entre elles. La voix dit : « je parlerai » ; la vue dit : « je verrai » ; l'ouïe dit : « j'entendrai » ; et les autres actions

1. Grâce à ce que le prâna principal n'a pas été blessé par les Asuras. *Yasmân na viddho' surair mukhyas tasmân naivaitena surabhi durgandhi vâ vijânâti ghrânenaiva tad ubhayam vijânâti lokah.* Çank.

2. *Tena mukhyena yad açnâti yat pibati lokas tenâçitena pîtena cetarân ghrânâdin avati pâdayati tena hi teshâm sthîtir bhavâtîty arthaḥ.* Çank.

3. *Antato 'nte maranakâte.* Çank.

4. *Avittvâlabdhvâ.* Çank.

5. Par allusion, sans doute, au rictus qu'on remarque sur le visage des morts.

(dirent la même chose) en ce qui concerne leur acte. La mort, étant devenue (ayant pris la forme de) la fatigue, les saisit et s'empara d'elles (ou les pénétra). S'en étant emparée (ou les ayant pénétrées) la mort les arrêta ; aussi la parole éprouve de la fatigue, la vue éprouve de la fatigue, l'ouïe éprouve de la fatigue ; mais elle ne s'empara pas du prâṇa qui est au milieu (ou elle ne le pénétra pas). Les (actions) voulurent le connaître. « Celle-là (dirent-elles) est la meilleure d'entre nous qui, en mouvement ou inactive, ne souffre pas et ne périlite pas ; prenons (donc) toutes sa forme. » Elles prirent toutes sa forme et c'est pourquoi elles sont appelées de son nom : « prâṇas ».

Brh. âr. Up. 6. 1. 1.

Yo ha vai jyeshtham ca creshtham ca veda jyeshthaḥ ca creshthaḥ ca svânâm bhavati prâṇo vai jyeshthaḥ ca creshthaḥ ca jyeshthaḥ ca creshthaḥ ca svânâm bhavaty api ca yeshâm bubhûshati ya evam veda.

— 2. *Yo ha vai vasishthâm veda vasishthah svânâm bhavati vâg vai vasishthâ vasishthah svânâm bhavaty api ca yeshâm bubhûshati ya evam veda.*

— 3. *Yo ha vai pratishthâm veda pratishthati same pratishthati durge cakshur vai pratishthâ cakshushâ hi same ca durge ca pratishthati pratishthati same pratishthati durge ya evam veda.*

— 4. *Yo ha vai sampadam veda sam hâsmai padyate yaṁ kâmaṁ kâmayate çrotram vai sampat çrotre hîme sarve vedâ abhisampannâḥ sam hâsmai padyate yaṁ kâmaṁ kâmayate ya evam veda.*

— 5. *Yo ha vâ âyatanam vedâyatanam svânâm bhavaty âyatanam janânâm mano vâ âyatanam âyatanam svânâm bhavaty âyatanam janânâm ya evam veda.*

— 6. *Yo ha vai prajāpatiṁ veda prajāyate ha prajāyā pacubhî reto vai prajātiḥ prajāyate ha prajāyā paçubhir ya evam veda.*

— 7. *Te heme prâṇâ ahaṁçreyase vivadamânâ brahma jagmus tad dhocuk ko no vasishtha iti tam hovâca yasmin va utkrânta idam çarîtram pâpîyo manyate sa vo vasishtha iti.*

— 8. *Vâg ghocakrâma sâ samratsaram proshyâgatyo-vâca katham açakata mad erte jîvitum iti te hocur yathâ kalâ avadanto vâcâ prâṇantaḥ prâṇena paçyantaḥ cakshushâ çivantaḥ çrotreṇa vidvâṁso manasâ prajāyamanâ relasaivam ajicishmeti praviveça ha vâk.*

— 9. *Cakshur hoccakrâma tat saṁvatsaram proshyâgatyo-vâca katham açakata mad rte jîvitum iti te hocur yathâ andhâ apaçyantaç cakshushâ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ çrīvantaḥ çrotrena vidvâṁso manasâ prajāyamânâ retasaivam ajîvishmeti praviveça ha cakshuh.*

— 10. *Çrotram hoccakrâma tat saṁvatsaram proshyâgatyo-vâca katham açakata mad rte jîvitum iti te hocur yathâ badhirâ açrīvantaḥ çrotrena prâṇavantaḥ prâṇena vadanto vâcâ paçyantaç cakshushâ vidvâṁso manasâ prajāyamânâ retasaivam ajîvishmeti praviveça ha çrotram.*

— 11. *Manohoccakrâma tat saṁvatsaram proshyâgatyo-vâca katham açakata mad rte jîvitum iti te hocur yathâ mugdhâ avidvâṁso manasâ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ paçyantaç cakshushâ çrīvantaḥ çrotrena prajāyamânâ retasaivam ajîvishmeti praviveça ha manah.*

— 12. *Reto hoccakrâma tat saṁvatsaram proshyâgatyo-vâca katham açakata mad rte jîvitum iti te hocur yathâ klīvâ aprajāyamânâ retasâ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ paçyantaç cakshushâ çrīvantaḥ çrotrena vidvâṁso manasaivam ajîvishmeti praviveça ha retah.*

— 13. *Atha ha prâṇa utkramishyan yathâ mahâ suhayah saindhavaḥ paḍbîçaçankūnt saṁvṛhed evaṁ haivemân prâṇânt saṁvavarha te hocur mâ bhagava utkramîr na vai çakshyâmas tvaḍ rte jîvitum iti tasyo me balim kuruteti tatheti.*

— 14. *Sa ha vâg uvâca yad vâ aham vasishṭhâsmi tvaṁ tad vasishṭho' sîti yad vâ aham pratishṭhâsmi tvaṁ tat pratishṭhâsîti cakshur yad vâ aham saṁpad asmi tvaṁ tat saṁpad asîti çrotram yad vâ aham âyatanam asmi tvaṁ tad âyatanam asîti mano yad vâ aham prajātir asmi tvaṁ tat prajātir asîti retas tasyo me kim annam kim me vâsa iti yad idam kim cāçvabhya â kṛmibhya â kîtapataṅgebhyas tat te' nnam âpo vâsa iti na hâ vâ asyânannam jagdham bhavati nânannam parigrhîtam ya evam etad annasyânannam veda tad vidvâṁsah çrotriyâ açishyanta âcâmanty açitvâcâmanty etam eva tad anam anagnam kurranto nanyante.*

6. 1. 1. « Celui qui connaît l'aîné et le meilleur devient l'aîné et le meilleur des siens. Le prâṇa est l'aîné et le meilleur. Celui qui possède cette connaissance devient l'aîné et le meilleur des siens et de ceux qu'il veut.

— 2. « Celui qui connaît la préférable est le préférable parmi

les siens. La parole est la préférable. Celui qui possède cette connaissance est le préférable parmi les siens et parmi ceux qu'il veut.

— 3. « Celui qui connaît la base trouve une base dans une plaine et dans un lieu d'accès difficile. La vue est la base, car elle trouve sa base sur les objets plans et sur ceux dont l'accès est difficile (ou, ici, sur ceux dont la surface est inégale). Celui qui possède cette connaissance, trouve une base dans une plaine et dans un lieu d'accès difficile.

— 4. « Celui qui connaît le trésor thésaurise ce qui fait l'objet de ses désirs. L'ouïe est le trésor, car tous les Védas sont thésaurisés dans l'ouïe. Celui qui possède cette connaissance thésaurise ce qui fait l'objet de ses désirs.

— 5. « Celui qui connaît le refuge devient un refuge pour les siens, un refuge pour les créatures. Le manas est un refuge. Celui qui possède cette connaissance devient un refuge pour les siens, un refuge pour les créatures.

— 6. « Celui qui connaît Prajâpati obtient de la postérité et du bétail. La semence est (la source de) la postérité. Celui qui possède cette connaissance obtient de la postérité et du bétail.

— 7. « Les organes en dispute sur leur prééminence mutuelle vinrent trouver Brahma et lui dirent : — « Quel est le préférable¹ d'entre nous ? » — Il leur répondit : — « Le préférable d'entre vous est celui en l'absence duquel le corps est censé se trouver dans le plus mauvais état. »

— 8. « La parole sortit (du corps). Après avoir été absente un an elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — Ils (les autres organes) lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des muets privés de l'usage de la parole, mais qui respirent avec le prâna, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe, qui connaissent avec le manas et qui engendrent au moyen de la semence. » — La parole rentra dans (le corps).

— 9. « La vue sortit (du corps). Après avoir été absente un an, elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — Ils lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des aveugles privés de l'usage de la vue, mais qui respirent avec le prâna, qui parlent au moyen de la parole, qui entendent avec l'ouïe, qui connaissent avec le manas et qui engendrent au moyen de la semence. » — La vue rentra (dans le corps).

1. Çank. explique *vasishtha* « le préférable » par *yo vasati vāsayati ca* « celui qui demeure et fait demeurer », c.-à-d. qui fixe dans le corps.

— 10. « L'ouïe sortit (du corps). Après avoir été absente un an, elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — Ils lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des sourds privés de l'usage de l'ouïe, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent au moyen de la parole, qui voient avec la vue, qui connaissent avec le manas et qui engendrent au moyen de la semence. » — L'ouïe rentra (dans le corps).

— 11. « Le manas sortit (du corps). Après avoir été absent un an, il revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — Ils lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des idiots privés de la faculté de connaître au moyen du manas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent au moyen de la parole, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe, qui engendrent au moyen de la semence. » — Le manas rentra (dans le corps).

— 12. « La semence sortit (du corps). Après avoir été absente un an, elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — Ils lui répondirent : — « Nous avons vécu comme des eunuques privés de la faculté d'engendrer au moyen de la semence, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent au moyen de la parole, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe, qui connaissent avec le manas. » — La semence rentra (dans le corps).

— 13. « Alors le prâṇa était sur le point de sortir, mais de même qu'un grand et bon cheval originaire du Sindhu secouerait les liens et les pieux (auxquels il serait attaché), de même il secoua les (autres) organes. Ils lui dirent : — « Vénérable, ne sors pas (du corps) car nous ne pourrions pas vivre sans toi. » — « S'il en est ainsi (leur dit-il) faites-moi donc une offrande (en signe d'hommage). » — « Soit » (répondirent les autres organes).

— 14. « La parole dit : — « Si je suis la meilleure, c'est parce que tu es le meilleur¹ ». — La vue dit : — « Si je suis la base, c'est parce que tu es la base ». — L'ouïe dit : — « Si je suis le trésor, c'est parce que tu es le trésor ». — Le manas dit : — « Si je suis le refuge, c'est parce que tu es le refuge ». — La semence dit : — « Si je suis (la source de) la postérité, c'est parce que tu es (la source de) la postérité ». — Le prâṇa dit : — « S'il en est ainsi, quel est donc ma nourriture, quel est mon vêtement (ou mon habitation) ? » — « Toutes ces créatures,

1. *Yad vai aham vasishthāsmi yaṁ mama vasishthātvaṁ tat tavaiva tena vasishthagunena tram tadvasishtho' sili.* Çāṅk.

chevaux, vers, insectes, cigales sont ta nourriture et les eaux ton vêtement. » — Celui qui connaît ainsi la nourriture de cette nourriture (c'est-à-dire du prâṇa¹) ne saurait manger de nourriture qui ne doive pas être mangée², il ne saurait accepter de don qui ne doive pas être accepté³. Ceux qui connaissent le Veda, sachant cela, se rincent la bouche avant de manger et après avoir mangé; ils croient donner ainsi des vêtements au prâṇa. »

Quoique peu différente de celle-ci, la version de la *Chând. Up.* me paraît fournir un sujet de comparaison qui ne sera pas sans intérêt pour le lecteur.

5. 1. 1. *Yo ha vai jyeshtham ca çreshtham ca veda jyeshthaç ca ha vai çreshthaç ca bhavati prâṇo vâva jyeshthaç ca çreshthaç ca.*

— 2. *Yo ha vai vasishtham veda vasishtho ha svânâm bhavati vâg vâva vasishthah.*

— 3. *Yo ha vai pratishtham veda prati ha tishthaty asmiṃç ca loke'mushmiṃç ca cakshur vâva pratishthâ.*

— 4. *Yo ha vai saṃpadam veda saṃ hâsmai kâmâḥ padyante devâç ca mânushâç ca çrotram vâva saṃpat.*

— 5. *Yo ha vâ âyatanam vedâyatanam ha svânâm bhavati mano ha vâ âyatanam.*

— 6. *Atha ha prâṇâ ahaṃçreyasi vyûdire' haṃ çreyân asmy aham çreyân asmîti te ha prâṇâḥ prajāpatim pitaram etyocur bhagavan ko naḥ çreshthâ iti tân horâca yasmin va utkrânte çarîtram pâpishthataaram iva dr̥çyeta sa vah çreshthâ iti.*

— 7. *Sâ ha vâg uccakrâma sâ saṃvatsaram proshya paryetyovâca katham açakatarte maj jîvitum iti yathâ kalâ avadantaḥ prâṇantaḥ prâṇena paçyantaç cakshushâ çr̥ṇvantaḥ çrotreṇa dhyâyanto manasaivam iti praviveça ha vâk.*

— 8. *Cakshur hoccakrâma tat saṃvatsaram proshya paryetyovâca katham açakatarte maj jîvitum iti yathândhâ apaçyantaḥ prâṇantaḥ prâṇena vadanto vâcâ çr̥ṇvantaḥ çrotreṇa dhyâyanto manasaivam iti praviveça ha cakshuh.*

1. Ya evaṃ etad annasya prâṇasyânnam veda. Çank.

2. Anannam anadanigam jagdham bhuktam bhavati. Çank.

3. Tathâ nânannam pratigrhîtam yady apy apratigrâhyam hastyâdi pratigrhîtam syât tad apy annam eva pratigrâhyam pratigrhîtam syât tad apy annam eva syât tatrâpy apratigrâhyapratigrahadoshena na tipyate. Çank.

— 9. *Ārotram hoccakrāma tat samvatsaram paryetyo-
vāca katham açakatarte maj jīvitum iti yathā badhirā
açṛṇvantaḥ prāṇantaḥ prāṇena vadanto vācā paçyantaç
cakshushā dhyāyanto manasaivam iti praviveça ha çro-
tram.*

— 10. *Mano hoccakrāma tat samvatsaram proshya pa-
ryetyovāca katham açakatarte maj jīvitum iti yathā bālā
amanasaḥ prāṇantaḥ prāṇena vadanto vācā paçyantaç
çakshushā çṛṇvantaḥ çrotreṇaivam iti praviveça ha
manah.*

— 11. *Atha ha prāṇa uccikramishyant sa yathā suhayah
padbīçaçaṅkūn samkhided evam itarān prāṇān samakhi-
dat taṁ hābhisametyocur bhagarann edhi traṁ naḥ çresh-
tho 'si motkramīr iti.*

— 12. *Atha hainaṁ vāg uvāca yad ahaṁ vasishthāsmi
tvam tad vasishtho' sīty atha hainaṁ cakshur uvāca yad
ahaṁ pratishthāsmi tvam tat pratishthāsi.*

— 13. *Atha hainaṁ çrotram uvāca yad ahaṁ sampad
asmi tvam tat sampad asīty atha hainaṁ mana uvāca yad
ahaṁ āyatanam asmi tvam tad āyatanam asīti.*

— 14. *Na vai vāco na cakshuṁshi na çrotrāṇi na ma-
nāṁsīty ācakshate prāṇā ity evācakshate prāṇo hy evai-
tāni sarvāṇi bhavati.*

5. 1. 1. Celui qui connaît l'aîné et le meilleur devient l'aîné et le meilleur. Le prāṇa est l'aîné et le meilleur.

— 2. « Celui qui connaît le préférable devient le préférable parmi les siens. La parole est le préférable.

— 3. « Celui qui connaît la base trouve une base dans ce monde-ci et dans l'autre. La vue est la base.

— 4. « Celui qui connaît le trésor obtient les objets de ses désirs dans le monde des dieux et dans celui des hommes. L'ouïe est le trésor.

— 5. « Celui qui connaît le refuge devient le refuge des siens. Le manas est le refuge.

— 6. « Un jour, les organes se querellèrent à propos de la prééminence, (l'un l'autre) disant : — « Je suis le meilleur ; je suis le meilleur. » — Les organes vinrent trouver Prajāpati, leur père, et lui dirent : — « Seigneur, quel est le meilleur d'entre nous ? » — Il leur répondit : — « Le meilleur d'entre vous est celui après le départ duquel on verrait le corps en plus mauvais état. »

— 7. « La parole sortit (du corps). Après une absence d'un

an elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — « Comme des muets qui ne parlent pas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe, qui pensent avec le manas. » Alors la parole rentra (dans le corps).

— 8. « La vue sortit (du corps). Après une absence d'un an elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — « Comme des aveugles qui ne voient pas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent avec la voix, qui entendent avec l'ouïe, qui pensent avec le manas. » — Alors la vue rentra (dans le corps).

— 9. « L'ouïe sortit (du corps). Après une absence d'un an elle revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — « Comme des sourds qui n'entendent pas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent avec la voix, qui voient avec la vue, qui pensent avec le manas. » — Alors, l'ouïe rentra (dans le corps).

— 10. « Le manas sortit (du corps). Après une absence d'un an il revint et dit : — « Comment avez-vous pu vivre sans moi ? » — « Comme des idiots dépourvus de manas, mais qui respirent avec le prâṇa, qui parlent avec la voix, qui voient avec la vue, qui entendent avec l'ouïe. » — Alors le manas rentra (dans le corps).

— 11. « Puis le prâṇa voulant sortir (du corps) secoua les autres organes comme un bon cheval secouerait les liens et les poteaux (auxquels il serait attaché). Mais les organes vinrent le trouver et lui dirent : — « Vénérable, ne t'en va pas ; tu es meilleur que nous ; ne quitte pas (le corps). »

— 12. « Puis la parole lui dit : — « Si je suis la préférable, c'est parce que tu es le préférable. » Puis la vue lui dit : — « Si je suis la base, c'est parce que tu es la base. »

— 13. « Puis l'ouïe lui dit : — « Si je suis le trésor, c'est parce que tu es le trésor. » Puis le manas lui dit : — « Si je suis le refuge, c'est parce que tu es le refuge. »

— 14. « La parole, la vue, l'ouïe, le manas, n'ont pas droit à un nom spécial. Ces organes doivent être appelés prâṇas, car tous ne sont que le prâṇa. »

Dans la *Kaushîtaki Up.*, cette fiction a revêtu différentes formes, mais toutes fort abrégées. Voici d'abord celle qui a le plus de ressemblance avec la légende principale.

2. 14. *Athâto niḥcreyasâdânâṃ etâ ha vai devatâ ahaṃ-creyase vivadamânâ asmâc charîrâd uccakramus tad dhâ-*

prânat çushkam dâru bhûtam çiçye' thainad vâk praviveça tad vâcâ vadac çiçya evâthainac cakshuh praviveça tad vâcâ vadac cakshushâ paçyac çiçya evâthainac chrotram praviveça tad vâcâ vadac cakshushâ paçyac chrotrena çrñvac çiçya evâthainan manah praviveça tad vâcâ vadac cakshushâ paçyac chrotrena çrñvan manasâ dhyâyac çiçya evâthainat prânah praviveça tat tata eva samut-tashthau tâ vâ etâh sarvâ devatâh prâne niçreyasaṃ viditrâ prânam eva prajñâtmanam abhisambhûya sahaivaitaiḥ sarvair asmâc charîrâd uccakramus te vâyupravishthâ âkâçâtmanah svar îyus tatho evaivam vidvân prâne niçreyasaṃ viditrâ prânam eva prajñâtmanam abhisambhûya sahaivaitaiḥ sarvair asmâc charîrâd utkramati sa vâyupravishthâ âkâçâtma svar eti sa tad gacchati ya-traite devâs tat prâpya yad amṛtâ devâs tad amṛto bhavati ya evaṃ veda.

« Voici (la parabole) de l'investiture de la prééminence (parmi les organes) ¹.

« Les divinités (c.-à-d. les organes tels que le prâṇa, la parole et les sens) disputant sur leur prééminence réciproque, sortirent de ce corps qui resta gisant, dépourvu de prâṇa (ou d'organes) et (pareil à) un bloc de bois desséché. Alors la parole rentra (dans le corps) qui s'exprima au moyen de la parole, mais qui resta gisant. Puis la vue rentra dans le corps qui s'exprima au moyen de la parole, vit au moyen de la vue, mais resta gisant. Puis l'ouïe rentra dans le corps qui s'exprima au moyen de la parole, vit au moyen de la vue, entendit au moyen de l'ouïe, mais resta gisant. Puis le manas rentra dans le corps qui s'exprima au moyen de la parole, vit au moyen de la vue, entendit au moyen de l'ouïe, pensa au moyen du manas, mais resta gisant. Puis le prâṇa rentra dans le corps qui se releva. Toutes ces divinités ayant reconnu la prééminence du prâṇa et confondu leur nature avec celle du prâṇa, qui est, lui seul, l'âtman conscient, sortirent du corps avec tous (les prâṇas : le prâṇa, l'apâṇa, etc. *Com.*). Ayant l'air pour substance², identifiés à l'éther, ils allèrent au ciel.

1. Cette sorte de titre précédant le récit indique bien, ce me semble, que nous avons là un morceau de seconde main, c'est-à-dire un thème jouissant déjà d'une certaine célébrité et qu'il était d'usage de reproduire en le retouchant dans les Upanishads de la seconde période.

2. Le com. lit *vâyupratishthâh*, c'est-à-dire ayant l'air pour base, support au lieu de *vâyupravishthâh*.

« Celui qui possède cette connaissance, qui connaît la prééminence du prâna, qui a confondu sa nature avec celle du prâna qui est, lui seul, l'âtman conscient, quitte ce corps avec tous ces (prânas). Ayant l'air pour substance, identifié à l'éther, il va au ciel ; il va où vont ces dieux (les organes). Celui qui possède cette connaissance, ayant acquis ce qu'ont obtenu les dieux immortels, devient immortel (lui-même). »

Les paragraphes précédents 2. 12 et 13 exposent des idées analogues sous une forme différente.

2. 12. *Athâto daivah parimara etad vai brahma dîpyate yad agnir jvalaty athaitan mriyate yan na jvalati tasyâdityam eva tejo gacchati vâyum prâna etad vai brahma dîpyate yad âdityo dṛçyate' thaitan mriyate yan na dṛçyate tasya candramasam eva tejo gacchati vâyum prâna etad vai brahma dîpyate yac candramâ dṛçyate' thaitan mriyate yan na dṛçyate tasya vidyutam eva tejo gacchati vâyum prâna etad vai brahma dîpyate yad vidyud vidyotate' thaitan mriyate yan na vidyotate tasyâ diça eva tejo gacchati vâyum prânas tâ vâ etâh sarvâ devatâ vâyum eva praviçya vâyau mṛtvâ na mṛchante tasmâd eva punar udîrata ity adhidaivatam athâdhyâtman.*

2. 13. *Etad vai brahma dîpyate yad vâcâ vadaty athaitan mriyate yan na vadati tasya cakshur eva tejo gacchati prânam prâna etad vai brahma dîpyate yac cakshushâ paçyaty athaitan mriyate yan na paçyati tasya çrotram eva tejo gacchati prânam prâna etad vai brahma dîpyate yac chrotrena çṛnoty athaitan mriyate yan na çṛnoti tasya mana eva tejo gacchati prânam prâna etad vai brahma dîpyate yan manasâ dhyâyaty athaitan mriyate yan na dhyâyati tasya prânam eva tejo gacchati prânam prânas tâ vâ etâh sarvâ devatâh prânam eva praviçya prâne mṛtvâ na mṛchante tasmâd eva punar udîrate tad yadi hâ vâ evam vidvâmsam ubhau parvatâv abhipravarteyâtâm dakshinaç cottaraç ca tustîrshamânau na hainam strîvîyâtâm atha ya enam dvishanti yâṁç ca svayam dveshṭi ta evainam parimriyante.*

« Voici le récit de l'extinction successive des divinités (les éléments, d'une part, et, de l'autre, la parole et les sens dans le prâna).

« La flamme du feu est l'éclat de Brahma ; il meurt quand (la flamme) a cessé de briller : la lueur du feu va dans le soleil, le prâna va dans l'air. L'aspect du soleil est l'éclat de Brahma ; il

meurt quand (le soleil) a disparu : la splendeur du soleil va dans la lune, le prâṇa va dans l'air. L'aspect de la lune est l'éclat de Brahma ; il meurt quand (la lune) a disparu : la lumière de la lune va dans l'éclair, le prâṇa va dans l'air. La lueur de l'éclair est l'éclat de Brahma ; il meurt quand (l'éclair) a cessé de briller : la lueur de l'éclair va dans les points cardinaux¹, le prâṇa va dans l'air. Toutes ces divinités ayant pénétré dans l'air, étant mortes dans l'air, ne meurent (pourtant) pas. Elles en ressortent. Voilà ce qui regarde les divinités ; voici maintenant ce qui est relatif à l'âtman considéré comme agent.

« L'action de parler est l'éclat de Brahma ; il meurt quand la parole ne se fait pas entendre : l'énergie de la parole va dans la vue, son prâṇa va dans le prâṇa. L'action de voir est l'éclat de Brahma ; il meurt quand l'œil ne voit plus : l'énergie de la vue va dans l'ouïe, son prâṇa va dans le prâṇa. L'action d'entendre est l'éclat de Brahma ; il meurt quand l'ouïe n'entend plus : l'énergie de l'ouïe va dans le manas, son prâṇa va dans le prâṇa. L'action de penser est l'éclat de Brahma ; il meurt quand le manas ne pense plus : l'énergie du manas va dans le prâṇa, son prâṇa va dans le prâṇa. Toutes ces divinités ayant pénétré dans le prâṇa, étant mortes dans le prâṇa, ne meurent (pourtant) pas. Elles en ressortent. Si les deux chaînes de montagnes, celle du midi et celle du nord, se resserraient l'une contre l'autre pour écraser celui qui possède cette connaissance, elles ne lui feraient aucun mal. Mais ceux qui le haïssent et ceux qu'il hait périssent tout autour de lui. »

Nous trouvons encore plus loin, *Kaush. Up.* 3. 2 et 3 la reproduction et le développement des mêmes idées ; toutefois ici le cadre primitif a presque complètement disparu.

3. 2. *Sa hovâca prâṇo' smi prajñâtmânaṃ nâṃ âyur amṛtam ity upâsvâyuh prâṇaḥ prâṇo vâ âyur yâvad dhy asmim̐ṣ charîre prâṇo vasati tâvad âyuh prâṇena hy evâsmim̐ṣ loke' mṛtatvam âpnoti prajñâyâ satyaṃ saṃkalpaṃ sa yo nâṃ âyur amṛtam ity upâste sarvaṃ âyur asmim̐ṣ loka etyâpnoty amṛtatvam akshitiṃ svarge loke tad dhaika âhur ekabhûyaṃ vai prâṇâ gacchantîti na hi kaç cana çaknuyât sakîd vâcâ nâma prajñâpayitum cakshushâ rūpaṃ*

1. Ou dans l'air, d'après une autre leçon qui donne un meilleur sens ; car, ainsi que le fait remarquer le traducteur anglais M. Cowell, on serait obligé de prendre dans le premier cas *diçah* comme synonyme de *vâyuh*.

çrotreṇa çabdam manasā dhyānam ekabhūyaṃ vai prāṇā bhūtvaiikaikam etāni sarvāṇi prajñāpayantīti vācam vādantīm sarve prāṇā anuvadanti cakshuḥ paçyat sarve prāṇā anupaçyanti çrotram çṛṇvat sarve prāṇā anuçṛṇvanti mano dhyāyat sarve prāṇā anudhyāyanti prāṇam prāṇantam sarve prāṇā anuprāṇanti evam u haitad iti hendra uvācāsti tv eva prāṇānām niḥçreyasam iti.

3. 3. *Jivati vāgapeto mûkân hi paçyāmo jivati cakshurapeto' ndhân hi paçyāmo jivati çrotrâpeto badhirân hi paçyāmo jivati mano' peto bālân hi paçyāmo jivati bāhuchinno jivaty ūruchinna ity evaṃ hi paçyāma ity atha khalu prāṇa eva prajñâtmedaṃ çarîraṃ parigṛhyothâpayati tasmâd etad evoktham upâsîteti saishâ prāṇe sarvâptir yo vai prāṇaḥ sâ prajñâ yâ vâ prajñâ sa prāṇas tasyaishaiva dṛṣṭhîr etad vijñānaṃ yatraitat puruṣaḥ suptaḥ svapnaṃ na kaṃ cana paçyaty athâsmîn prāṇa evaikadhâ bhavati tad enaṃ vâk sarvair nâmbhiḥ sahâpyeti cakshuḥ sarvaih rūpaiḥ sahâpyeti çrotram sarvaih çabdaiḥ sahâpyeti manah sarvair dhyānaih sahâpyeti sa yadâ pratibudhyate yathâgner jvalataḥ sarvâ diço viçphulîṅgâ vipratishtherann evam evaitasmâd âtmanah prāṇâ yathâyatanaṃ vipratisthante prāṇebhyo devâ devebhyo lokaḥ sa esha prāṇa eva prajñâtmedaṃ çarîraṃ parigṛhyothâpayati tasmâd etad evoktham upâsîteti saishâ prāṇe sarvâptir yo vai prāṇaḥ sâ prajñâ yâ vâ prajñâ sa prāṇas tasyaishaiva siddhîr etad vijñānaṃ yatraitat puruṣa ārto marishyann abâlyam etya sammoham eti tam âhur udakramîc cittam na çṛṇoti na paçyati na vâcâ vadati na dhyāyati athâsmîn prāṇa evaikadhâ bhavati tad enaṃ vâk sarvair nâmbhiḥ sahâpyeti cakshuḥ sarvaih rūpaiḥ sahâpyeti çrotram sarvaih çabdaiḥ sahâpyeti manah sarvaih dhyānaih sahâpyeti sa yad âsmâc charîrâd utkrâmati sahaivaitaiḥ sarvair utkrâmati.*

« Il (Indra) dit : — « Je suis le prāṇa. Adore-moi comme le prajñâtman (l'âtman conscient ou intelligent), comme la vie, comme l'immortel. La vie est le prāṇa, le prāṇa est la vie. Tant que le prāṇa réside dans le corps, la vie persiste. Par le prāṇa on obtient l'immortalité en ce monde¹; par l'intelligence² (on

1. Çank. lit « dans l'autre monde », ce qui est évidemment la bonne leçon.

2. Çank. explique *prajñâ* par *jñānaçakti* « faculté de connaître ».

obtient) le vrai désir. Celui qui m'adore comme la vie et comme l'immortel atteint une existence complète (prolongée jusqu'à cent ans) en ce monde et obtient l'immortalité, l'indestructibilité dans le ciel. » — (Pratardana dit) : — « Quelques-uns prétendent que les prâṇas (c.-à-d. les sens) s'unifient, car nul ne peut d'un seul coup (par une opération unique) faire connaître le nom par la parole, la couleur par la vue, le son par l'ouïe, et la pensée par le manas. Les prâṇas s'étant unifiés (nous) font connaître une à une toutes ces (perceptions). Quand la voix parle tous les prâṇas parlent avec elle (c.-à-d. la secondent) ; quand l'œil voit tous les prâṇas voient avec lui ; quand l'ouïe entend tous les prâṇas entendent avec elle ; quand le manas pense tous les prâṇas pensent avec lui ; quand le prâṇa respire tous les prâṇas respirent avec lui. » — « Il en est ainsi », dit Indra, « mais pourtant il y a prééminence pour l'un des prâṇas.

« On vit privé de la parole puisque nous voyons des muets ; on vit privé de la vue puisque nous voyons des aveugles ; on vit privé de l'ouïe puisque nous voyons des sourds ; on vit privé du manas puisque nous voyons des idiots ; on vit privé de bras et de jambes puisque nous voyons des hommes qui sont ainsi. Le prâṇa est donc le prajñātman¹. Ayant pris possession de ce corps, il le fait lever (lui donne le pouvoir d'agir), c'est pourquoi il faut l'adorer comme *uktha*² ; c'est pour cela (aussi) que tout pénètre dans le prâṇa. Le prâṇa est l'intelligence, l'intelligence est le prâṇa. C'est là qu'en est l'aspect, c'est là qu'en est la notion. Quand un homme est endormi de telle sorte qu'il ne voit point de rêves, il ne fait alors qu'un avec le prâṇa. Alors la parole entre en lui avec tous les noms ; la vue entre en lui avec toutes les couleurs ; l'ouïe entre en lui avec tous les sons ; le manas entre en lui avec toutes les pensées. Quand l'homme se réveille, de même que d'un feu brillant les étincelles jaillissent dans toutes les directions, de même les prâṇas s'échappent de cet âtman vers le séjour assigné à chacun d'eux ; des prâṇas s'échappent les dieux (les sens) et des dieux s'échappent les lokas (les objets. *Çaṅk.*). Le prâṇa seul est le prajñātman ; quand il a pris possession du corps il le suscite (lui donne l'activité) ; il faut donc l'adorer comme *uktha*. C'est ainsi que tout pénètre dans le prâṇa. Le prâṇa est l'intelligence, l'intelligence est le prâṇa.

1. *Çaṅk.* définit le *prajñātman*, la faculté de connaître ayant pour attribut l'activité (*kriyāçakti*).

2. Jeu de mots étymologique sur *uktha* et *uttha* radical de *utthāpayati*.

C'est là qu'en est la confirmation, c'est là qu'en est la notion. Quand l'homme accablé par la maladie est sur le point de mourir, et qu'il a perdu les forces et le sentiment, (ses amis) disent : — « Sa pensée est partie ; il n'entend plus, il ne voit plus, il ne parle plus, il ne pense plus. Il ne fait alors qu'un avec le prâṇa ; la parole entre en lui avec tous les noms ; la vue entre en lui avec toutes les formes ; l'ouïe entre en lui avec tous les sons ; le manas entre en lui avec toutes les pensées. Quand il quitte le corps, il le quitte avec tous ces organes. »

La dernière Upanishad où nous trouvons trace de la parabole de la rivalité des sens et du prâṇa est la *Praçna Upanishad*. Elle y a revêtu une forme extrêmement concise qui suppose nécessairement, ce semble, la préexistence et la notion de versions plus complètes, abstraction faite desquelles, celle-ci serait peu intelligible.

2. 1. *Atha hainam bhârgavo vaidarbhiḥ papraccha . bhagavan katy eva devâḥ prajāṃ vidhârayante katara etat prakâçayante kaḥ punar eshāṃ varishṭha iti.*

— 2. *Tasmai sa horâcâkâço ha vâ esha devo vâyur agnir âpaḥ pṛthivî vān manaç cakshuḥ çrotram ca te prakâçyâbhivadanti vāyam etad bāṇam avasṭabhya vidhârayâmah.*

— 3. *Tān varishṭhaḥ prâṇa uvâca . māmoham âpadyatāham evaitat pañcadhâtmanāṃ pravibhajyaitad bāṇam avasṭabhya vidhârayāmîti.*

— 4. *Te' çraddadhânâ babhûvuh so' bhimânâd ūrdhvam utkramata iva tasminn utkrâmaty athetare sarva evotkrâmantetasmînç ca pratishṭhamâne sarva eva prâtishṭhante tad yathâ makshikâ madhukararâjānam utkrâmantam sarvâ evotkrâmante tasmînç ca pratishṭhamâne sarvâ eva prâtishṭhanta evaṃ vān manaç cakshuḥ çrotram ca te prâtîṭh prâṇam stuvanti.*

2. 1. Puis Bhârgava (le descendant de Bhrgu) Vaidarbhi lui demanda : — « O vénérable, combien y a-t-il de dieux qui soutiennent la créature ? Quels sont ceux qui produisent la manifestation (de la grandeur de l'âtman) ¹ ? Quel est le meilleur d'entre eux ? »

— 2. Il leur répondit : « Ces dieux sont l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre, la parole, le manas, la vue et l'ouïe. Manifestant

1. *Katara buddhîndriyakarmendriyavibhaktânām etatprakâçanam svamâhâtmyaprakhyâpanam prakâçayante.* Çank.

(la grandeur de l'âtman)¹ ils dirent (chacun ayant en vue la prééminence)² : — « Nous soutenons ce roseau (qui est le corps)³ auquel nous servons d'appui. »

— 3. « Le meilleur d'entre eux qui est le prâna leur dit : — « Ne vous aveuglez pas ; c'est moi seul qui, me divisant en cinq parties, soutiens ce roseau auquel je sers d'appui. »

— 4. « Ils restèrent incrédules. Le prâna, piqué d'orgueil, fit semblant de quitter (le corps) et, comme il s'apprêtait à le quitter, tous les autres le quittaient ; quand (au contraire) il s'y fixait, tous les autres (organes) s'y fixaient, de même que les abeilles sortent avec leur roi quand il sort et s'arrêtent quand il s'arrête. Alors la parole, le manas, la vue et l'ouïe réconciliés (avec lui) louèrent le prâna (le proclamèrent meilleur qu'eux-mêmes). »

La théorie des esprits vitaux divisés en *prâna*, ou l'expiration *apâna*, ou l'inspiration⁴, *vyâna*, ou l'air qui circule en suivant différentes directions dans l'intérieur du corps, *udâna*, ou l'air qui suit une marche ascendante dans l'intérieur du corps, et *samâna*, ou l'air qui préside à la digestion⁵, paraît remonter jusqu'à l'époque védique et nous n'avons pas à en rechercher les origines dans les Upanishads. Notre tâche se bornera donc à recueillir les passages les plus intéressants qui traitent de la nature et des fonctions réciproques des différentes sortes d'esprits vitaux.

Dans la *Brh. âr. Up.* 5. 1. 3 tous les esprits vitaux sont identifiés au prâna dans les termes suivants :

Prâno' pâno vyâna udânaḥ samâno' na ity etat sarvaṃ prânaḥ.

Le *prâna*, l'*apâna*, le *vyâna*, l'*udâna*, le *samâna* et l'*ana*⁶, tout cela est le *prâna*. »

1. *âtmano mâtmanyam prakāṣya*. Çank.

2. *Abhivadanṭi spardhamânâḥ çreshthatāyai*. Çank.

3. *Bânam çarîtram*. Çank.

4. Dans la cosmogonie de l'*Aitareya Up.* (1. 4) l'*apâna* sort du nombril et la mort sort de l'*apâna*.

5. *Samânaḥ samam nayanād bhuktasya pîtasya ca koshthasthâno 'nna-paktâ*. Çank. sur *Brh.-âr. Up.* 5. 1. 3.

« Le *samâna* ainsi appelé parce qu'il dirige ensemble le manger et le boire (*samam nayanât* ; cette étymologie est erronée, la véritable est *sama + ana*, l'esprit vital qui est égal, plain, c'est-à-dire stationnaire), est l'esprit vital qui réside dans les intestins et qui préside à la digestion. »

6. C'est le seul passage, je crois, des Upanishads où l'*ana*, ou le souffle vital proprement dit, forme une catégorie spéciale. Partout ailleurs le nombre des esprits vitaux n'est que de cinq.

Plus loin, *Brh. âr. Up. 3. 4. 1*, chacun des esprits vitaux est identifié à l'âtman.

Yah prâṇena prâṇiti sa ta âtmâ sarvântaro yo' pânênâ-pâniti sa ta âtmâ sarvântaro yo vyânena vyâniti sa ta âtmâ sarvântaro ya udânenodâniti sa ta âtmâ sarvântara esha ta âtmâ sarvântarah.

« Celui qui s'exhale par le *prâṇa* est ton âtman qui est au dedans de toutes choses ; celui qui s'inspire par l'*apâna* est ton âtman qui est au dedans de toutes choses ; celui qui circule en sens divers par le *vyâna* est ton âtman qui est au dedans de toutes choses ; celui qui circule de bas en haut par l'*udâna* est ton âtman qui est au dedans de toutes choses ; il est ton âtman qui est au dedans de toutes choses. »

Le passage suivant (*Brh. âr. Up. 3. 9. 26*) concerne la relation mutuelle des esprits vitaux.

Kasminn u tvaṃ câtma ca pratishṭhitau stha iti prâṇa iti kasminn u prâṇaḥ pratishṭhita ity apâna iti kasminn u apânaḥ pratishṭhita iti vyâna iti kasminn u vyânaḥ pratishṭhita ity udâna iti kasminn udânaḥ pratishṭhita iti samâna iti.

« Sur quoi toi et l'âtman¹ êtes-vous fondés ? » — « Sur le *prâṇa*. » — « Sur quoi le *prâṇa* est-il fondé ? » — « Sur l'*apâna*. » — « Sur quoi l'*apâna* est-il fondé ? » — « Sur le *vyâna*. » — « Sur quoi le *vyâna* est-il fondé ? » — « Sur l'*udâna*. » — « Sur quoi l'*udâna* est-il fondé ? » — « Sur le *samâna*. »

Nous avons *Brh. âr. Up. 4. 2, 4* l'identification sous une nouvelle forme des *prâṇas* avec l'âtman.

Tasya prâcî dik prâṇcaḥ prâṇâ dakṣhinâ dig dakṣhiṇe prâṇâḥ prâcî dik pratyāñcaḥ prâṇâ udîcî dig udañcaḥ prâṇâ ūrdhvâ dig ūrdhvaḥ prâṇâ avâcî dig avāñcaḥ prâṇâḥ sarvâ diçaḥ sarve prâṇâḥ.

« Il (l'âtman) a pour orient les *prâṇas* qui se dirigent à l'orient ; il a pour sud les *prâṇas* qui se dirigent au sud ; il a pour couchant les *prâṇas* qui se dirigent au couchant ; il a pour nord les *prâṇas* qui se dirigent au nord ; il a pour zénith les *prâṇas* qui se dirigent au zénith ; il a pour nadir les *prâṇas* qui se dirigent au nadir. Toutes ses orientations sont tous les *prâṇas*. »

Le verset suivant (*Brh. âr. Up. 3. 2, 2*) désigne le *prâṇa* et l'*apâna* comme les instruments de l'odorat² :

1. D'après Çankara il faut entendre ici le corps.

2. Cf. *Brh. âr. Up. 1. 3. 3* et *1. 3. 13*, et *Chând. Up. 1. 2, 2*.

Prāno vai grahaḥ so' pānenātigrāheṇa gṛhīto' pānena hi gandham jighrati.

« Le prāna est un *graha*¹, puisque lorsqu'il est secondé par son auxiliaire l'apāna, il perçoit les odeurs. »

Le vyāna est identifié à l'*udgītha* et à la parole *Chând. Up.* 1. 3. 3.

Atha khalu vyānam evodgītham upāsīta yad vai prāṇiti sa prāno yad apāṇiti so' pānaḥ atha yaḥ prāṇāpānayoḥ sandhiḥ sa vyāno yo vyānaḥ sa vāk tasmād aprāṇann ana-pānan vācam abhivyāharati.

« Il faut adorer le vyāna comme étant l'*udgītha*. L'expiration est le prāna, l'aspiration est l'apāna ; ce qui unit le prāna et l'apāna est le vyāna ; le vyāna est la parole : c'est pour cela que c'est quand l'action du prāna et de l'apāna est suspendue qu'on fait entendre la parole. »

Nous avons plus loin (*Chând. Up.* 3. 13. 1-8) une série de nouvelles identifications qui concernent les esprits vitaux :

3. 13. 1. *Tasya ha vā etasya hīdayasya pañca devasu-shayaḥ sa yo' sya prāṇsushiḥ sa prānas tac cakshuḥ sa ādityas tad etat tejo' mādhyam ity upāsīta tejasvy annādo bhavati ya evaṃ veda.*

— 2. *Atha yo' sya dakṣiṇaḥ sushīḥ sa vyānas tac chro-tram sa candramās tad etat chrīc ca yaçaç cety upāsīta çrīmān yaçaśvī bhavati ya evaṃ veda.*

— 3. *Atha yo' sya pratyāṇsushiḥ so' pānaḥ sâ vāk so 'gnis tad etat brahmararcasam annādyam ity upāsīta brahmararcasy annādo bhavati ya evaṃ veda.*

— 4. *Atha yo' syodaṇsushiḥ sa samānas tan manaḥ sa parjanyaḥ tad etat kīrtiç ca vyushtīç cety upāsīta kīrti-mān vyushtimān bhavati ya evaṃ veda.*

— 5. *Atha yo' syordhvaḥ sushīḥ sa udānaḥ sa vāyuh sa ākāśas tad etat ojaç ca mahaç cety upāsīta ojaśvī mahas-rān bhavati ya evaṃ veda.*

— 6. *Te vā ete pañca brahmapurushāḥ svargasya lokasya dvārapāḥ sa ya etān eva pañca brahmapurushān svar-gasya lokasya dvārapān vedūsyā kule vīro jāyate pratipa-dyate svargam lokam ya etān evaṃ pañca brahmapurushān svargasya lokasya dvārapān veda.*

— 7. *Atha yad atah paro jyotir dīpyate viçvataḥ pṛshīheshu sarvataḥ pṛshīheshv anuttameshūttameshu lo-*

1. Celui qui saisit une perception, dans la terminologie des Upanishads.

keshv idam vâva tad yad idam asminn antaḥ purushe jyotis tasyaishâ dr̥ṣṭīh.

— 8. *Yatraitad asmiṇṇ charīre saṃsparṇenoshmimānaṃ vijānāti tasyaishâ ṣrutir yatraitat karṇāv apigrihya nīnadam iva nadathur ivāgner iva jvalata upaṣṛjoti tad dr̥ṣṭam ca ṣrutam cety upāsīta cakshushyaḥ ṣruto bhavati ya evaṃ veda.*

3. 13. 1. « Le cœur a cinq issues divines ¹. L'issue orientale est le prāṇa, qui est la vue, qui est le soleil. Il faut adorer (ce prāṇa) comme la lumière, comme la nourriture. Celui qui possède cette connaissance devient resplendissant, il mange la nourriture.

— 2. « L'issue méridionale est le vyāna, qui est l'ouïe, qui est la lune. Il faut adorer (ce vyāna) comme étant la prospérité et la gloire. Celui qui possède cette connaissance devient prospère, glorieux.

— 3. « L'issue occidentale est l'apāna, qui est la parole, qui est Agni. Il faut adorer (cet apāna) comme étant l'éclat de Brahma ² et la nourriture. Celui qui possède cette connaissance obtient l'éclat qui résulte de la connaissance des livres sacrés, il mange la nourriture.

— 4. « L'issue du nord est le samāna qui est le manas, qui est Parjanya. Il faut adorer (ce samāna) comme étant la célébrité et la beauté ³. Celui qui possède cette connaissance obtient la célébrité et la beauté.

— 5. « L'issue du haut est l'udāna qui est l'air, qui est l'éther. Il faut adorer (cet udāna) comme étant la force et la grandeur. Celui qui possède cette connaissance obtient la force et la grandeur.

— 6. « Ce sont les cinq serviteurs de Brahma ⁴, les gardiens de la porte du ciel. Celui qui connaît ces cinq serviteurs de Brahma, gardiens de la porte du ciel, voit naître un héros dans sa famille ; celui qui connaît ces cinq serviteurs de Brahma, gardiens de la porte du ciel, obtient le ciel.

1. C'est-à-dire qui conduisent au ciel auprès des dieux. *Devasushayaḥ svargaloka-prāptidvārācchidrāṇi.* Çank.

2. Qui résulte de l'étude des saints livres. *ṛttasvādhyāyanimittam tejo brahmavarcasam.* Çank.

3. *Vyusṭīh kántir dehugatam tāvanyam.* Çank.

4. Ces cinq portiers sont la vue, l'ouïe, la parole, le manas et les esprits vitaux. *Etair hi cakshuḥṣrotracānmanahprāṇair vahirmukhapravrttair brahmaṇo hārdasya prāptidvārāṇi niruddhāni.* Çank.

— 7. « La lumière qui brille au-delà du ciel (considéré comme l'un des trois mondes) au-dessus de l'univers, au-dessus de toutes choses, au-dessus des mondes supérieurs et inférieurs, est cette même lumière qui est à l'intérieur de l'homme. On en obtient la preuve sensible

— 8. « Alors qu'en touchant le corps humain on reconnaît la chaleur (qu'il renferme). La preuve en tombe sous le sens de l'ouïe, alors que se bouchant les oreilles on entend comme un bruit (de char), comme un mugissement (de bœuf), comme le crépitement d'un feu étincelant ¹. Il faut adorer cette (lumière) qui tombe sous la vue ² et sous l'ouïe. Celui qui possède cette connaissance devient beau à voir et célèbre. »

Nous retrouvons la même identification du prâṇa et de la vue (*Chând. Up.* 5. 19, 2); du vyâna et de l'ouïe (5. 20, 2); de l'apâna et de la voix (5. 21, 2); du samâna et du manas ³ (5, 22, 2) et de l'udâna et de l'air (5. 23, 2).

Dans la *Taittirîya Upanishad* 1. 7, le prâṇa, l'apâna, le vyâna, l'udâna et le samâna sont rangés dans la catégorie de l'*adhyâtma*, c'est-à-dire de l'âtman considéré comme l'agent de l'activité des organes.

Plus loin 2. 2 il est dit à propos de l'*antarâtmanâ prâṇamayah*, c'est-à-dire de l'âtman incorporé dans le fourreau de prâṇa ⁴ :

Tasya prâṇa eva çirah . vyâno dakshinah pakshah. apâna uttarah pakshah . âkâça âtmâ. pṛthivî pucchan pratishthâ.

« Le prâṇa est sa tête; le vyâna est son côté sud; l'apâna est son côté nord; l'éther est son âtman; la terre est sa queue, sa base. »

Dans la *Kaṭha Upanishad* il n'est question des esprits vitaux qu'à propos de leur subordination à l'égard de l'âtman :

5. 3. *ûrdhvan prâṇam ummayaty apânâṃ pratyag asyati madhye vâmanam âśīnam viçre devâ upâsate.*

5. 5. — *Na prâṇena nâpânena martyo jîvati kaç cana. itareṇa tu jîvanti yasminn etâv upâçritau.*

1. *Apîgrhyâpidhâyety artho 'ngulibhyâm prornutya ninadam iva rathasyeva ghosho ninâdas tam iva çnoti nadathur iva rshabhakūjitaṃ iva çabdo yathâ câgner vahir jratata evam çabdam antah çarira upaçnoti. Çank.*

2. Les perceptions du toucher sont confondues ici avec celles de la vue.

3. Cette identification repose vraisemblablement sur une sorte d'allitération.

4. Voir le chapitre relatif à la théorie des *koshas* ou fourreaux.

« Il (l'âtman) fait monter le prâna, il fait descendre l'apâna ; tous les dieux (les sens) ¹ adorent le nain qui siège au milieu (du cœur).

« Nul mortel ne vit par le prâna et par l'apâna ; mais on vit par un autre (être) sur lequel ces deux (fonctions) reposent. »

Tout un chapitre de la *Praçna Upanishad* est consacré aux esprits vitaux ; nous allons le reproduire dans son entier :

3. 1. *Atha hainam kausalyaç cāçvalāyanaḥ papraccha. bhagavan kuta esha prāṇo jāyate katham āyāty asmiṇç charīra ātmānaṁ vā pravibhajya katham prātishthate kenotkramate katham vāhyam abhidhatte katham adhyātmanam iti.*

— 2. *Tasmai sa hovâcâtipraçnân prēcchasi brahmishṭho 'sīti tasmāt te 'haṁ bravīmi.*

— 3. *âtmana esha prāṇo jāyate. yathaishâ puruṣe châyaitasminn etad âtataṁ manokṛtenâyāty asmiṇç charīre.*

— 4. *Yathâ samrâd evâdhikṛtân viniyujkte. etân grāmân etân grāmân adhitishthasvety evam evaisha prāṇaḥ. itarân prānân pṛthak pṛthag eva samnidhatte.*

— 5. *Pâyûpasthe 'pānaṁ cakshuhçrotre mukhanâsikābhyām prāṇaḥ svayam prātishthate madhye tu samānaḥ. esha hy etad dhutam annaṁ samaṁ nayati tasmâd etāḥ sapṭârciṣo bhavanti.*

— 6. *Hṛdi hy esha âtmâ . atraitad ekaçataṁ nâḍinân tāsâm çataṁ çataṁ ekaikasyām dvâsaptatir dvâsaptatiḥ pratiçākṣhânâḍisahasrâṇi bhavanti âsu vyānaç carati.*

— 7. *Athaikayordhva udānaḥ puṇyena puṇyaṁ lokam nayati pâpena pāpam ubhâbhyām eva manushyalokam.*

— 8. *ādityo ha vai vāhyaḥ prāṇa udayaty esha hy enaṁ cākshushaṁ prāṇam anugṛhṇānaḥ . pṛthivyām yâ devatâ saishâ puruṣasyâpānam avasṭabhyāntarâ yad âkâçaḥ sa samāno vāyur vyānaḥ.*

— 9. *Tejo ha vai udānas tasmâd upaçântatejâḥ punarbharam indriyair manasi sampadyamānaih.*

— 10. *Yac cittas tenaisha prāṇam āyāti prāṇas tejasâ yuktaḥ saḥâtmanâ yathâ saṁkalpitaṁ lokam nayati.*

— 11. *Ya evamvidvân prāṇam veda . na hâsya prajā hīyate' mṛto bhavati tad esha çlokaḥ.*

— 12. *Utpattim āyatiṁ sthānaṁ vibhutraṁ caiva pañ-*

1. Sarve devâç cakshurâdayaḥ. Çank.

cadhâ . adhyâtman caiva prânasya vijñâyâmṛtam aṣṇute.

3. 1. « Alors Kausalya Aṣvalâyana lui demanda : « O vénérable, d'où ce prâṇa tire-t-il son origine ? Comment pénètre-t-il dans le corps ? ou, comment y fixe-t-il sa résidence après s'être divisé (en cinq parties) ? Comment sort-il (du corps) ¹ ? Quelles sont ses relations avec le dehors (avec les divinités qui dirigent l'agent et les objets de l'agent ²) ? Quelles sont les relations avec l'âme considérée comme agent ?

— 2. « Il (Pippalâda) lui répondit : — « (Puisque) tu me poses des questions qui dépassent les bornes (des difficultés du sujet) et que tu es profondément versé dans la science de Brahma (ou du Veda) je vais te satisfaire.

— 3. « Le prâṇa est issu de l'âtman. Il se développe à côté de lui comme l'ombre se développe à côté de l'homme ³. C'est par l'effet des œuvres auxquelles préside le manas qu'il prend résidence dans le corps.

— 4. « De même qu'un roi institue des lieutenants auxquels il dit : — « Tu administreras ces villages-ci, ces villages-là ; » — de même ce prâṇa (principal) met les autres prâṇas, (les sens etc.) en fonctions, chacun au lieu distinct (qu'il lui assigne) ⁴.

— 5. « (Il a placé) l'apâna à l'anus et aux parties sexuelles. Le prâṇa siège lui-même dans la vue et dans l'ouïe (et s'exhale) par la bouche et par les narines ⁵. Le samâna est au milieu (entre les deux) ⁶ ; il distribue également (dans les membres) la nourriture offerte en sacrifice (au corps) ; c'est de là (du résultat de la digestion et de l'assimilation) que naissent ces sept flammes ⁷.

— 6. « L'âtman réside dans le cœur. Dans cet organe sont cent et une artères ; dans chacune de ces cent artères se trouvent soixante-douze mille veines secondaires dans lesquelles circule le vyâna ⁸.

1. *Kena vâ vṛttiviṣeshendasmâc charîrâd utkramate.* Çank.

2. *Katham vâhyam adhibhûtam adhidaivam cābhidhatte dhārayati.* Çank.

3. C'est-à-dire qu'il n'a rien d'essentiel, qu'il résulte de l'occasion, des circonstances. *Yathâ loke eshâ purushe çirahpāpāyādīlakshane nimittē chāyā naimittikī jāyate tadvad etasmin brahmany etat prānākhyam chāyāsthānīyam aurtarūpam tatvam satye purushe ātalam samarpitam ity etat.* Çank.

4. *Prthak prthag eva yathāsthānam samnidhatte vinivunkte.* Çank.

5. *Mukhānsikābhyām ca nīragacchan prānah.* Çank.

6. *Madhye tu prānāpānayoḥ.* Çank.

7. Le samâna est comparé au feu du sacrifice. Les sept flammes sont les facultés vitales et les perceptions qui sortent par les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines et la bouche, ānandagiri.

8. Cf. *Brh. ār. Up.* 4. 2. 3.

— 7. « Par l'une (de ces artères), l'udâna qui suit une marche ascensionnelle conduit (l'âtman) dans un monde pur (heureux) par l'effet de ses bonnes actions¹; il le conduit dans un monde malheureux par l'effet de ses mauvaises actions; il le conduit dans le monde des hommes par l'effet de ses bonnes et de ses mauvaises actions².

— 8. « Le soleil est le prâna extérieur, car il se lève en favorisant les fonctions du prâna qui est dans l'œil (la faculté visuelle)³. La divinité qui réside dans la terre attire (c'est-à-dire favorise les fonctions de) l'apâna qui est dans l'homme⁴. L'éther qui est entre (le ciel et la terre)⁵ est le samâna (externe et ce samâna favorise les fonctions du samâna interne)⁶. L'air est le vyâna (et ce vyâna externe favorise les fonctions du vyâna interne)⁷.

— 9. « Le *tejas* (le feu) est l'udâna (et cet udâna externe favorise les fonctions de l'udâna interne)⁸. C'est pour cela que l'âtman de celui dont la chaleur vitale s'éteint passe dans un nouveau corps avec ses sens confondus dans le manas⁹.

— 10. « (Au moment de la mort l'âtman individuel) se re-tranche dans le prâna avec l'intelligence (*citta*)¹⁰. Le prâna uni à la chaleur vitale (ou à l'udâna = *tejas*)¹¹ se dirige avec l'âtman¹² vers le monde désiré.

— 11. « Celui qui possédant cette connaissance a la notion du prâna, n'est pas privé de postérité; il devient immortel. Il y a à ce propos le *gloka* suivant :

— 12. « Celui qui connaît l'origine du prâna, son introduc-

1. *Puṇyam lokam... puṇyena karmanā*. Çank.

2. C'est-à-dire quand elles se font équilibre les unes aux autres. *Ubhābhyām samapradhānābhyām puṇyapāpābhyām*. Çank.

3. *Anugrhnāno rūpopalabdhan cakṣuṣha ślokaṁ kurvann ity arthah*. Çank.

4. *Avasṭabhyākṛshya vaçīkrtyādha evāpakarshanenānugrahaṁ kurvanti vartata ity arthah*. Çank.

5. *Antarā madhye dyāvāprthivyoh*. Çank.

6. *Sa samānah samānam anugrhnāno vartate*. Çank.

7. *Vāyuh sa vyāno vyānam anugrhnāno vartate*. Çank.

8. *Tejas tac charīre udānam vāyuh anugrhnāti*. Çank.

9. *Yasmāt tejohāro vāhyo lejo 'nugrhitā utkrāntikartā tasmiṁ yadi taukikah puruṣa upaśāntatejā bhavati tadā tam kṣhīṇāyusham mumūrṣum vidyāt sa punarbhavam caṛīrāntaram pratipadyate. katham. sahendriyair manasi sampadyamānaih praviçadhbhīr vāgādibhīh*. Çank.

10. *Maranākāle yac citta bhavati tenaiṣa jīvaḥ cilleṇa samkalpenendriyaih saha prānaṁ mukhyaprānavṛttim ūyāti . maranākāle kṣhīnenendriyavṛttih san mukhyayā prānavṛttyaivāvatishṭhata ity arthah*. Çank.

11. *Sa ca prānas tejasodānavṛttyā yuktah*. Çank.

12. *Sahātmanā svāminā bhoktrā ... prānas tam bhoktṛam... nayati prāpayati*. Çank.

tion, le siège (qu'il occupe dans le corps), la surintendance qu'il exerce de cinq manières (ou en cinq places différentes) et les agents externes auxquels il obéit¹, celui-là obtient l'immortalité. »

Nous trouvons encore dans la *Praçna Up.* 4. 3 et 4, les deux versets suivants relatifs aux esprits vitaux.

Prânâgnaya evaitasmin pure jâgrati . gârhapatyô ha vâ esho' pâna vyâno' nrâhâryapacano yad gârhapatyât pra-nîyate pranayanâd âhavanîyah prâṇaḥ.

Yad ucchvâsanîvâsâv etâv âhutî samam nayatîti sa samânaḥ . mano ha vâva yajamâna ishtaphalam evodânaḥ sa enaṁ yajamânam ahar ahar brahma gamayati.

« Les prâṇas sont les feux qui veillent dans cette ville (le corps) : l'apâna est le feu *gârhapatyâ* ; le vyâna est le feu *anvâhâryapacana* ; et comme on emprunte (*pra-nîyate*) le feu *âhavanîya* au feu *gârhapatyâ*, le prâṇa est le feu *âhavanîya*.

« (Le hotar) est le samâna, ainsi appelé de ce qu'il répartit également (*samam*) les deux oblations qui sont l'inspiration et l'expiration ; le manas est le sacrifiant ; le fruit du sacrifice est l'udâna : il fait passer tous les jours ce sacrifiant (le manas) à Brahma. »

Dans la *Muṇḍaka Up.* il est très-peu question des esprits vitaux. Voici l'unique verset (3. 1. 9) de cette Upanishad dont les données nous soient utiles en ce moment.

Esho' nur âtmâ cetasâ veditavyo yasmin prâṇaḥ pañca-dhâ samrîveça . prâṇaiç cittam sarvam otam prajânâṁ yasmin viçuddhe vibhâvaty esha âtmâ.

« Cet âtman qui est un atome et dans lequel réside le prâṇa divisé en cinq parties doit être connu par l'intelligence. Toute l'intelligence des créatures est pénétrée² par les prâṇas ; quand elle est pure, l'âtman y exerce l'empire. »

La *Maitri Up.* ne nous fournit qu'un passage intéressant (2. 6) sur les esprits vitaux, mais ce passage nous présente un résumé complet de la théorie dont ils ont été l'objet dans les Upanishads antérieures et vient à point pour conclure cette étude.

Prajâpatir vâ eko' gre 'tishthat sa nâramataikah so tmânâṁ abhidhâtâ bahvîḥ prajā asṛjata . tâ açmevâprabuddhâ aprâṇaḥ sthânur iva tishthatmânâ apaçyat . sa nâramata so manyataitâsâm pratibodhanâyâbhyantaram

1. Vâhyam âdityâdirûpenâdhyâtmam caiva cakshurâdyâkârenâvasthanam vijñâya. Çank.

2. Otam vyâptam. Çank.

*viviçâmi . sa vâpur ivât mânânam kṛtvâbhyantaram prâviçat
sa eko nâçakat sa pañcadhât mânânam vibhajyocyate yaḥ
prâṇo 'pânaḥ samâna udâno vyâna iti . athâyaṁ ya ūr-
dhvam utkrâmaty esha vâva sa prâṇo' tha yo' yam avân
samkrâmaty esha vâva so 'pâno' tha yena vâ etâ anugrâtâ
ity esha vâva sa vyâno' tha yo' yaṁ sthaviṣṭho dhâtur
annasyâpâne prâpayaty anishṭho rânge 'nge samânayaty
esha vâva sa samânasamjñâ (sic) ultaram vyânasya rūpaṁ
caiteshâm antarâ prasûtir evodânasyâtha yo' yaṁ pîtâ-
çitam udgirati nigiratîti vaisha vâva sa udânaḥ . atho
pânçur antaryâman abhibhavaty antaryâma upânçun
cailayor antarâ devaushnyam prâsuvat yad aushnyam sa
purusho' tha yaḥ purushaḥ so' gnir vaiçvânarah . anya-
trâpy uktam ayam agnir vaiçvânaro yo' yam antaḥpurushe
yenedam annam pacyate yad idam adyate tasyaisha ghosho
bhavati yam etat karṇâv apidhâya çṛṇoti sa yadotkrâmi-
shyan bhavati nainam ghosham çṛṇoti . sa vâ esha pañ-
cadhât mânânam vibhajya nihito guhâyâm . manomayaḥ
prâṇaçarîro bhârûpaḥ satyasamkalpa âkâçâtmeti . sa vâ
esho' smâd dhṛdantarâd akṛtârtho' manyatârthân açnâ-
nîti . ataḥ khânîmânî bhittivoditaḥ pañcabhî raçmibhir
vishayân atti . iti buddhîndriyâṇi yânîmâny etâny asya
raçmayah karmendriyâny asya hayaḥ rathaḥ çarîraṁ mano
niyantaḥ prakṛtimayo' sya pratodo 'nena khalv îritah pari-
bhramatîdaṇi çarîraṁ cakram iva mrtyavenedaṇi çarîraṁ
cetanavat pratishṭhâpitaṁ pracodayitâ vaisho' py asyeti .*

« Au commencement, Prajâpati était seul ; il ne se plut pas (ainsi) ; ayant dirigé sa pensée sur lui-même¹, il produisit les créatures diverses. Il les considéra (et vit) qu'elles étaient sans intelligence et sans souffle, comme des pierres, et immobiles, comme des troncs d'arbres. Il en éprouva du déplaisir et pensa : — « Il faut que j'entre en elles pour les éveiller (à l'intelligence). »

« Il prit la forme d'air (ou donna à son *âtman* la forme d'air) et pénétra (dans les créatures). Dans son unité il ne put (parvenir à animer les créatures) et se divisa en cinq parties qui sont appelées : le prâṇa, l'apâna, le samâna, l'udâna et le vyâna.

« Celle (de ces parties) qui s'élève (par l'expiration) est le prâṇa ; celle qui se dirige par en bas est l'apâna ; celle par laquelle ces deux premières sont secondées est le vyâna ; celle qui livre à

1. C'est-à-dire, d'après le commentateur, ayant exprimé sa volonté en ces termes : « Que je sois multiplié ». — Voir le chapitre sur la Cosmogonie.

l'apâna les parties les plus grossières de la nourriture et qui en distribue également dans chaque membre les parties les plus subtiles est le samâna. Le vyâna est au-dessus. L'udâna prend naissance au milieu d'eux (des esprits vitaux qui viennent d'être désignés). Celle (des parties de Prajâpati) qui expulse et ingurgite le boire et le manger est l'udâna. L'*upâṃṣu* commande à l'*antaryâma* et l'*antaryâma* commande à l'*upâṃṣu*¹. Entre les deux le dieu a produit (ou pressé, par allusion à la préparation du soma) la chaleur vitale. La chaleur vitale est le purusha (dans le sens de l'âtman individuel) ; le purusha est le feu *vaiçvânara*. Il a été dit aussi ailleurs² : — « Le feu *vaiçvânara* est celui dont le siège est dans (le corps) de l'homme ; c'est par lui que la nourriture est digérée après qu'elle a été mangée ; c'est lui dont on entend le bruit quand on se bouche les oreilles. On n'entend plus ce bruit quand il est en voie de quitter le corps. » — S'étant partagé en cinq parties il (Prajâpati) est placé dans un lieu secret (du cœur). Il a le manas pour essence³ (mot à mot, il est fait de manas), les prânas pour corps, la lumière pour forme, le vrai pour objet de ses désirs et l'éther pour âtman. N'ayant pas encore atteint son objet, du milieu du cœur (où il réside), il pensa : — « Il faut que je jouisse des objets (des sens). » Puis ayant percé ces trous (les yeux, les oreilles, les narines et la bouche) il est sorti (il a pu communiquer avec le dehors) et goûte les objets avec les cinq rênas (que tient en main le manas, c'est-à-dire les sens). Ainsi, les organes de perception (mot à mot, ceux qui dépendent de la buddhi) sont ses rênas ; les organes d'action sont ses chevaux ; le corps est son char ; le manas est son cocher ; la nature⁴ est son fouet. Stimulé par ce fouet, le corps obéit à l'impulsion (qui lui est donnée) comme la roue que fait tourner le potier⁵. (C'est ainsi que) ce corps est constitué de façon à paraître intelligent ; il (Prajâpati ou l'âtman incorporé) en est l'agent. »

1. L'*Upâṃṣu* est une coupe qui sert à faire l'oblation du soma ; il en est de même de l'*antaryâma*. Ces mots sont employés ici comme synonymes figurés du prâna et de l'apâna.

2. Brh. âr. Up. 5, 9. Cf. Chând. Up. 3. 13, 8.

3. C'est-à-dire, d'après le commentateur, qu'il a pour attributs les manifestations du manas.

4. *Prakṛtiḥ karmajñānavāsānā*. C'est-à-dire l'impression résultant de l'œuvre et de la science. Comm.

5. M. Weber considère *mṛtyava*, qui ne repose sur aucune autre autorité et que l'étymologie ne justifie pas, comme une mauvaise leçon pour *mṛtpaca*.

CHAPITRE V.

LES SENS.

Dans les anciennes Upanishads les sens ne se trouvent désignés nulle part par un terme générique¹ et exclusif. Comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent, la vue et l'ouïe font généralement partie d'une catégorie des modes de l'âtman incorporé comprenant en outre le prâna identifié parfois à l'odorat, le manas et la parole (*vâc*)². Il semble que les initiateurs de la doctrine de l'âtman ont eu l'intention de ranger dans une même série les principaux organes qui servent à la manifestation de l'âme ou du principe intelligent soit par les perceptions qu'ils recueillent, soit par la permanence des fonctions vitales dont ils sont les signes, soit enfin par l'expression qu'ils donnent aux sentiments. Cette classification si confuse au point de vue purement physiologique ne résultait pourtant pas de l'ignorance où l'on était du caractère commun qui relie tous les

1. On trouve pourtant déjà dans l'*Atharvaveda*, 19. 9, 5, l'expression *pañcendriyâni* les cinq sens. Il est dit aussi *Brh. âr. Up.* 3. 9, 3 : *Katame rudrâ iti daçame puruṣhe prâṇâ âtmaikâdaçah.* « Quels sont les Rudras ? — Les dix prânas qui sont dans l'homme et l'âtman qui est le onzième ». Les dix prânas paraissent signifier ici les cinq sens et les cinq organes d'action ; c'est ainsi du moins que l'entend Çankara.

2. Voir *Brh. âr. Up.* 1. 4, 7 ; 3. 1. 12-16 ; 4. 1, 3-6 ; 4. 4. 18 ; *Chând. Up.* 3. 18, 1-6. *Kena Up.* 2.

sens en tant que modes spéciaux de la faculté de connaître. Dans le passage suivant (*Bṛh. âr. Up. 2. 4, 11*), non seulement les organes de perception, appelés plus tard *buddhîndriyâni*, sont réunis dans une même nomenclature, mais les *karmendriyâni*, ou les organes d'action, sont énumérés ensuite.

Sa yathâ sarvâsâm apâm samudra ekâyanam evaṁ sarveshâm sparçânâṁ tvag ekâyanam evaṁ sarveshâm rasânâṁ jihvaikâyanam evaṁ sarveshâm gandhânâṁ nâsika ekâyanam evaṁ sarveshâm rūpânâṁ cakshur ekâyanam evaṁ sarveshâm çabdânâṁ çrotram ekâyanam evaṁ sarveshâm saṁkalpânâṁ mana ekâyanam evaṁ sarvâsâm vidyânâṁ hrdayam ekâyanam evaṁ sarveshâm karmanâṁ hastâv ekâyanam evaṁ sarveshâm ânandânâṁ upastha ekâyanam evaṁ sarveshâm visargânâṁ pâyur ekâyanam evaṁ sarveshâm adhvânâṁ pādâv ekâyanam evaṁ sarveshâm vedânâṁ vâg ekâyanam.

« De même que la mer est le lieu de toutes les eaux, la peau (le toucher) est le lieu de tous les contacts; la langue est le lieu de toutes les saveurs; le nez est le lieu de toutes les odeurs; l'œil est le lieu de toutes les couleurs; l'oreille est le lieu de tous les sons; le manas est le lieu de toutes les pensées (ou de toutes les volitions); le cœur est le lieu de toutes les connaissances; les mains sont le lieu de toutes les œuvres; le membre viril est le lieu de toutes les voluptés; l'anüs est le lieu de toutes les déjections; les pieds sont le lieu de toutes les marches (mot à mot, de tous les chemins); la parole est le lieu de tous les Védas. »

Nous trouvons *Bṛh. âr. Up. 3. 2, 1-9* une autre liste des fonctions intellectuelles, sous le nom de *grahas* (ceux qui saisissent), et des objets qui leur correspondent, sous celui de *atigrâhas* (ceux qui sont au-dessus des *grahas*, qui les soumettent à leur attraction).

Cette liste comprend huit organes et huit objets correspondants qui sont :

Le prâṇa et l'apâna ;

La parole (*vâc*) et les noms (*namâni*) ;

La langue ou le goût (*jihvâ*), et la saveur (*rasa*) ;

La vue et la forme ou la couleur (*rûpa*) ;

L'ouïe et les sons (*çabdâni*) ;

Le manas et le désir (*kâma*) ;

Les mains (*hastau*) et l'œuvre (*karma*) ;

Enfin la peau, ou le toucher au point de vue du sujet (*tvac*), et le contact, ou le toucher au point de vue de l'objet (*sparça*).

La *Kaushîtaki Up.* nous fournit une liste analogue, mais plus étendue, des organes et de leurs objets. Elle comporte :

Le prâna et les noms masculins ;
 Le manas et les noms neutres ;
 La parole (*vâc*) et les noms féminins ¹.
 L'odorat (*ghrâna*) et les odeurs (*gandha*) ;
 La vue et les formes ;
 L'ouïe et les sons ;
 La langue (ou le goût) et les saveurs ;
 Les mains et les œuvres ;
 Le corps et le bien et le mal, ou le plaisir et la peine (*sukha-duḥkha*) ;

Les organes de la génération (*upastha*) et le plaisir, la volupté et la descendance (*ânanda*, *rati*, *prajâti*) ;

Les pieds et l'action d'aller (*ityâ*) ;

L'intelligence (*prajñâ*) et la pensée (*dhi*), la science, mot à mot, ce qui est à connaître (*viñâtavya*) et les desirs (*kâmâni*).

Une troisième énumération nous est enfin donnée par la *Praçna Up.* 4. 8. Elle se compose de :

La vue et ce qu'on peut voir ;

L'ouïe et ce qu'on peut entendre ;

L'odorat et ce qu'on peut sentir ;

Le goût et ce qu'on peut goûter ;

Le tact et ce qu'on peut toucher ;

La voix et ce qu'on peut exprimer ;

Les mains et ce qu'on peut prendre ;

Le membre viril et la volupté qu'on peut éprouver ;

L'anus et ce qui doit être évacué ;

Les pieds et ce qui peut faire l'objet de la marche ;

Le manas et ce à quoi on peut penser ;

La buddhi et l'objet de ses fonctions ;

Le sentiment du moi (*ahaṃkāra*) et l'objet de ses fonctions ;

La pensée (*citta*) et l'objet de ses fonctions ;

L'éclat lumineux (*tejas*) et son objet ² ;

Le prâna et ce qui peut être supporté (le corps ; la fonction générale du prâna étant de supporter, de soutenir le corps).

1. Le rôle de ces trois premières fonctions est déterminé par le genre grammatical sous lequel elles sont dénommées. Ainsi prâna est masculin, manas, neutre et *vâc*, féminin. Cf. *Brh. âr. Up.* 1. 3. 22 et le commentaire de Çankara.

2. D'après Çankara il s'agit de l'éclat de la peau, abstraction faite du tact.

Mais si les auteurs des anciennes Upanishads ont négligé de classer les sens avec précision et en s'inspirant du caractère spécial qui les apparente les uns aux autres, ils ont conçu très-nettement la nature du rapport qui les rattache à l'âtman au même titre que les autres fonctions intellectuelles. Les sens d'après eux sont de purs instruments qu'animent des effluves de l'âtman ou de son intermédiaire, le manas.

Dans la *Bṛh. âr. Up.* 1. 5, 3, cette théorie est présentée, comme de coutume, avec une observation psychologique à l'appui.

Anyatramanā abhūvaṃ nādarcam anyatramanā abhūvaṃ nācrausham iti manasā hy eva paçyati manasā çṛṇoti.

« J'étais ailleurs en esprit, je n'ai pas vu ; j'étais ailleurs en esprit, je n'ai pas entendu. » — (Il résulte de cette façon de dire que) c'est seulement par l'esprit (manas) que l'on voit et que l'on entend... »

Le verset suivant *Bṛh. âr. Up.* 3. 7, 23 est encore plus précis et plus explicite :

Esha ta âtmāntaryāmy amṛto 'dṛśhto drashtācṛutaḥ çrotāmato mantāvijñāto vijñātā nānyo 'to 'sti drashtā nānyato 'sti çrotā nānyato 'sti mantā nānyato 'sti vijñātā.

« Cet âtman qui est ton régisseur interne, immortel, voit sans être vu, entend sans être entendu, pense sans être pensé, connaît sans être connu ; nul autre que lui ne voit, nul autre que lui n'entend, nul autre que lui ne pense, nul autre que lui ne connaît. »

Les passages qui reviennent et insistent sur cette conception sont nombreux et concordants. Ainsi, dans la *Bṛh. âr. Up.* 4. 1. 4-5, la vue et l'ouïe sont identifiées à Brahma ; plus loin 4. 4. 18 il est dit :

Prāṇasya prāṇam uta cakshushaḥ cakshur uta çrotrasya çrotram manaso ye mano viduḥ . te nicikyur brahma purāṇam agryam.

« Ceux qui connaissent le prāṇa du prāṇa, la vue de la vue, l'ouïe de l'ouïe, le manas du manas ont compris Brahma, l'être antique et primordial. »

Le passage de la *Chând. Up.* 8. 12, 4-5, déjà cité au chapitre de l'âtman, et dont nous ne rappellerons ici que la traduction, abonde dans le même sens.

« Celui qui conçoit cette pensée : « je veux sentir », celui-là est l'âtman : c'est avec l'odorat qu'il sent les odeurs. Celui qui

conçoit cette pensée : « je veux parler », celui-là est l'âtman : c'est avec la parole qu'il parle. Celui qui conçoit cette pensée : « je veux entendre », celui-là est l'âtman : c'est avec l'ouïe qu'il entend.

« Celui qui conçoit cette pensée « je veux penser », celui-là est l'âtman. Le manas est son œil divin. Par cet œil divin qui est le manas, l'âtman prend plaisir à voir les objets de ses désirs. »

Dans la *Kaushîtaki. Up.* la théorie du rapport des sens et de l'âtman incorporé, désigné sous le nom de *prajñā* et identifié au prāṇa, est exposée fort en détail.

D'après le verset 3. 4, au moment de la mort tous les sens et leurs objets rentrent dans le *prajñā-prāṇa* et s'y unissent, ou plutôt s'y éteignent, en perdant mutuellement le caractère de sujet et d'objet qui constituait leur individualité réciproque.

Vāg evāsmīn sarvāṇi nāmāny abhiviśjyante vācā sarvāṇi nāmāny āpnoti, etc.

« La parole — c'est-à-dire tous les noms — s'absorbent en lui (dans le *prajñā-prāṇa*) ; par la parole il obtient tous les noms¹. »

Et ainsi de suite pour tous les autres sens et leurs objets.

Ce verset se termine par ces mots :

Yathāsyai prajñāyai sarvāṇi bhūtāny ekam bhavanti tad vyākhyāsyāmah.

« Nous allons dire comment tous les éléments (ou tous les êtres) sont unis avec (sont absorbés dans) la *prajñā*. »

Cette explication, qui est donnée dans le verset suivant (3. 5), consiste à montrer que pour reconstituer l'individualité des sens et de leurs objets, il faut, pour ainsi dire, dédoubler l'âtman, qui contient en puissance les uns et les autres :

Vāg evāsyā ekam aṅgam udûthaṁ tasyai nāma parastât prativihitā bhūtamātrā, etc.

« La parole fut une partie détachée de la *prajñā* ; (c'est ainsi que) le nom qui est l'objet de la parole fut mis à part (et devint) un élément rudimentaire. »

Et ainsi de suite pour chaque autre sens et chaque organe d'action et les objets correspondants.

1. Remarquons à ce propos le rapport étroit qui est établi entre les sens et leurs objets. Ceux-ci suivent le sort des sens : ils apparaissent et disparaissent avec eux : ils sont une projection de l'âtman et n'ont par conséquent qu'une existence subjective. De là à la *māyā* du védantisme postérieur, il n'y a qu'un pas.

Vient ensuite (3. 6) la description du mécanisme psychologique moyennant lequel s'opèrent les fonctions des sens et des organes d'action :

Prajñayâ vācaṃ samāruhya vācā sarvāṇi nāmāṇy āpnoti, etc.

« (L'homme) montant sur (c'est-à-dire mettant en mouvement, ou prenant possession de) la parole au moyen de la *prajñā* obtient tous les noms par la parole. »

Et ainsi de suite pour les autres organes et leurs objets.

La démonstration en est fournie au verset 5. 7.

Na hi prajñāpetā vān nāma kiṃ cana prajñāpayed anyatra me mano' bhūd ity āha nāham etan nāma prajñā-sisham iti, etc.

« En effet, privée de la *prajñā*, la parole ne pourrait faire connaître aucun nom, (puisqu'on dit) : — « Mon esprit (*manas*) était ailleurs, je n'ai pas pu prendre connaissance de ce nom¹. »

Et ainsi de suite pour les autres organes et leurs objets.

Le verset 3. 8 et dernier de ce chapitre conclut et résume cette théorie dans les termes suivants :

Na vācaṃ vijijñāsīta vaktāraṃ vidyāt, etc.

« Ce n'est pas la parole qu'il faut avoir le désir de connaître, mais l'agent de la parole. »

Et ainsi de suite pour les autres organes et leur agent.

Ce qui revient à dire que les organes et les sens sont de purs instruments au service de l'être unique qui est, comme il a été dit, le *prāṇa* du *prāṇa*, la parole de la parole, la vue de la vue, l'ouïe de l'ouïe et le *manas* du *manas*.

Les Upanishads postérieures presque exclusivement consacrées, comme nous le savons déjà, à la définition générale de *Brahma* et à l'indication des moyens propres à obtenir la délivrance ne traitent des sens qu'incidemment. Nous possédons d'ailleurs toutes les données essentielles fournies sur eux par les Upanishads anciennes et nous terminerons ici le chapitre qui les concerne.

1. Cf. plus haut *Brh. ār. Up.* 1. 5, 3.

CHAPITRE VI.

LES DIVERSES FACULTÉS PSYCHOLOGIQUES.

§ 1. *Le Manas.*

Ainsi que nous l'avons déjà vu, les Upanishads considèrent le manas, sous le rapport physiologique, comme un organe, au même titre que le prâna, la voix ou la parole (*vâc*), la vue et l'ouïe. Il nous reste à étudier quelle idée précise on avait formée de ses fonctions, et nous allons recueillir à cet effet les indications que nous fourniront les textes dont nous nous servons pour rédiger cet exposé.

Brh. âr. Up. 1. 3, 6. L'action dont le manas est l'organe est exprimée par le verbe *saṃkalpayati* dont nous verrons le sens plus bas, au mot *saṃkalpa*.

1. 3, 16. Le manas est identifié à la lune.

1. 4, 7. La fonction du manas est exprimée par un verbe formé de la même racine, *man*, « penser ».

1. 5, 3. Le manas gouverne tous les sens ; sans son concours aucun d'eux ne peut exercer utilement ses fonctions¹.

1. 5, 9. Le manas est qualifié de *viññâsya*, « celui qu'il faut avoir le désir de connaître ». Il faut peut-être y voir l'intention d'identifier le manas à Brahma, lequel est l'objet par excellence de la *viññâsâ*.

1. 5, 12. *Dyauh* (le ciel) est le corps (*carîra*) du manas, de

1. Cf. le chapitre des Sens.

même que (1. 5. 11) la terre (*pṛthivī*) est le corps de la parole (*vāc*) et que (1. 5. 13) les eaux (*āpas*) sont le corps du *prāṇa* ; *āditya* (le soleil) en est la lumière, l'éclat (*jyotis*), comme *agni* (le feu) est la lumière de la parole, et la lune la lumière du *prāṇa*.

1. 5, 19. C'est, par conséquent, du ciel et du soleil que sort le *manas* quand il pénètre dans l'homme, qu'il a pour effet de rendre joyeux (*ānandī*). Dans ce même verset le *manas* est appelé *daiva* (divin), *svabhāvanirmalatvāt*, « à cause de la pureté de sa nature, » dit *Çaṅkara*.

2. 4, 5. L'âtman doit être pensé (*mantavya*) par la *matī*, qui ne serait par conséquent autre chose que le *manas*.

2. 4, 11. Le *manas* est le lieu de tous les *saṃkalpas*, comme le cœur (*hṛdaya*) est le lieu de toutes les connaissances (*vidyā*).

3. 2, 7. Le *manas* est rangé parmi les *grahas* « ceux qui saisissent » ; il a pour *atigrāha*, ou pour objet, le désir (*kāma*), car c'est par le *manas* que l'on désire (*manasā hi kāmān kāmāyate*).

3. 2, 13. Il est répété qu'à la dissolution du corps le *manas* va (*eti*) dans la lune (*candra*).

3. 7, 20. Le *manas* (comme il est dit auparavant des autres organes) est le séjour de l'âtman, qui, différent du *manas*, réside dans le *manas* sans que celui-ci le connaisse ; le *manas* en est le corps (*yo (âtma) manasi tishthan manaso' ntaro yaṃ mano na veda yasya manaḥ carīram*).

3. 7, 23. C'est l'âtman qui pense (ou qui exerce la fonction du *manas*) sans être lui-même l'objet de la pensée (*amato mantā*) ; il n'y a que lui qui pense (*nānyato 'sti mantā*).

3. 8, 11. Répète la même chose dans les mêmes termes.

3. 9, 10 et *seqq.* Le *manas* est la lumière (*jyotis*) du *purusha*.

4. 1, 6. Le *manas* est *Brahma*. Le *manas* est le bonheur (*ānanda*), et la raison en est donnée : « C'est par le *manas* qu'on désire posséder une femme (*manasū striyam abhiharatyati*) et l'on obtient par elle un fils semblable à soi (*tasyaṃ pratirūpaḥ putro jāyate*), qui est le bonheur ; le *manas* est donc *Brahma* suprême (*parama*).

4. 3, 28. *Yat vai tan na manute manvāno vai tan na manute na hi mantur mater viparilopo vidyate' vinasitvān na tu tat dṛṣṭiyam asti tato' nyat ribhaktam yan manvita*.

« C'est une erreur de prétendre que (dans l'état de profond

sommeil) (l'âtman), dont la fonction est de penser, ne pense pas ; car il ne saurait y avoir perte de l'instrument de la pensée (*mati* = *manas*) pour celui qui pense (dont l'essence est de penser — l'âtman), puisqu'il n'est pas sujet à périr. Du reste il n'a pas de second, il n'y a pas d'être autre que lui pour penser (à sa place). »

4. 4, 6. Le manas est donné comme la faculté qui s'attache (*nishakta*) aux choses matérielles.

4. 4, 18. L'âtman est le manas du manas.

4. 4, 19. C'est par le manas seulement que l'âtman peut être perçu (*anudrashtharya*).

6. 1, 8—12. La faculté exercée par le manas est la connaissance ; ceux qui possèdent le manas sont *vidvāṃsah* (connaissants, conscients) ; ceux qui sont dépourvus de manas sont *mugdhāḥ* (fous, idiots).

6. 2, 15. C'est le purusha du manas (*mānasa*) qui introduit les délivrés dans le *brahmaloka*.

Chândogya Up. 1. 2, 6.

Le manas désire (*saṃkalpayate*) l'objet du saṃkalpa (*saṃkalpanīya*) bon (*sat*) et mauvais (*asat*).

3. 14, 2. L'âtman est qualifié de *manomaya* « consistant en manas ».

5. 1, 11. Dans le défi des sens et du prāṇa, l'homme privé de manas est comparé à un enfant ou à un idiot (*bāla*).

6. 5, 1. Ce sont les particules subtiles de la nourriture qui soutiennent le manas.

6. 5, 4. Conclut en disant que le manas est *annamayah* « fait de nourriture ».

6. 6, 2 et 6. 7, 6. — Confirment la même conception en en donnant pour preuve l'affaiblissement de l'intelligence qui résulte d'un jeûne trop prolongé.

6. 8, 2. Le manas est le compagnon inséparable du prāṇa : il a le prāṇa pour base (*prāṇam evopaśrayate*) ; il est attaché au prāṇa (*prāṇabandhanam*).

7. 3, 1. *Mano vāca vāco bhūyo yathā vai dve vāmaloke dve vā kole drau vākshau muṣṭīr anubharaty evaṃ vācam ca nīma ca mano' nubharati sa yadā manasā manasyati mantrān adhīṣṭyety athādhāte karmāṇi kurvīyety atha kurute putrāṃś ca paśāṃś ceccheyety atheccchate imaṃ ca lokam anuṃ ceccheyety atheccchate mano hy ātmā mano hi loko mano hi brahma upāśeti.*

« Le manas est supérieur à la parole. De même que deux

myrobolans¹, deux fruits de *Zizyphus jujuba*² ou deux fruits de la *Terminalia bellerica*³ peuvent être contenus⁴ dans la main (fermée) ; de même le manas contient la parole et le nom. Quand on conçoit au moyen du manas ce désir : « Que je récite les *mantras* », on les récite ; ou : « que j'accomplisse (telles) œuvres (ou tels sacrifices) », on les accomplit. Si l'on désire des enfants, du bétail, on les obtient⁵ ; de même si l'on désire ce monde-ci ou l'autre. Le manas est l'âtman ; le manas est le monde⁶, le manas est Brahma ; il faut adorer le manas. »

8. 12, 5. *Atha yo vededaṁ manvânîti sa âtmâ mano' sya daivaṁ cakshuḥ sa vâ esha etena daivena cakshushâ manasâtân kâman paçyan ramate.*

« Celui qui conçoit cette pensée : « Je veux penser (ou je veux exercer le manas) », celui-là est l'âtman. Le manas est son œil divin. Par cet œil divin, qui est le manas, l'âtman se plaît à voir tous les objets de ses désirs. »

Kaushîtaki Up. 1. 7.

Le manas est la faculté avec laquelle on obtient les noms neutres.

2. 2. Le prâṇa est enveloppé par le manas, lequel est enveloppé lui-même par un triple réseau de facultés qui sont, en commençant par les plus internes, l'ouïe, la vue et la parole ou la voix.

2. 13. Quand le manas pense, médite (*dhyâyati*) Brahma brille (*dîpyate*) ; il cesse de briller quand le manas ne pense pas.

2. 14. C'est encore par la racine *dhyai* qu'est exprimée la fonction du manas.

3. 6. De même, les effets du manas sont les pensées, les réflexions (*dhyânâni*).

Taittirîya Up.

3, 4. Le manas est identifié à Brahma.

Aitareya Up.

1. 1, 4. Dans le système cosmogonique qui se trouve exposé dans cette Upanishad, le manas est produit par le cœur et produit lui-même la lune.

1. Fruits de l'*Emblica officinalis*.

2. *Kole badaraphale*. Çank.

3. *Akshau vibhîtakaphale*. Çank.

4. *Mushîr anubhavati mushîs te phale vyâpnoti*. Çank.

5. En employant les moyens qu'il faut. *tal prâptyupâyânushthânenâ-theccchate putrâdin prâpnotîty arthah*. Çank.

6. Que le manas fait désirer et, par suite, obtenir. Çank.

1. 2, 4. Le manas, à la suite de ce qui vient d'être dit et dans la synthèse cosmogonique d'où résulte la formation de l'homme, sort de la lune et vient prendre place dans le cœur.

1. 3, 8 et 11. La fonction du manas est exprimée par la racine *dhyai*.

Kena Up.

1. 3. Le manas, non plus que les autres organes, ne perçoit pas l'âtman.

1. 5. Brahma est celui qui n'est pas pensé (*amata*) par le manas, mais celui par lequel le manas est pensé¹.

4. 30. La définition (*âdeça*) de Brahma, au point de vue de l'âtman considéré comme agent (*adhyâtman*), consiste à dire qu'il est ce vers quoi le manas se dirige en quelque sorte (*yad etad gacchatîva*)² et ce que le *saṃkalpa* se rappelle (*upa-smarati*) au moyen du manas.

Katha Up.

2. 24. Il faut avoir le manas apaisé (*çânta*) pour obtenir (connaître) l'âtman à l'aide du *prajñâna*.

3. 3. Le manas est le conducteur du char qui est le corps sur lequel l'âtman est assis (*rathî*) avec la *buddhi* pour compagne (*sârathî*).

3. 4. L'âtman uni aux sens et au manas est celui qui jouit (*bhoktâ*).

3. 5—9. L'application du manas est nécessaire pour que le char soit bien conduit, et la délivrance obtenue ; autrement la transmigration dure indéfiniment.

3. 10. Le manas est supérieur (*para*) aux objets des sens (*artha*)³, mais la *buddhi* est supérieure au manas.

4. 11. C'est seulement par le manas que l'âtman peut être perçu (*âptavya*)⁴.

6. 7. Le manas est supérieur au sens et le *sattva*⁵ est supérieur au manas.

6. 9. L'âtman ne peut être vu par l'œil ; c'est par le cœur, par la pensée (*manîshâ*) et par le manas qu'il est perçu (*abhi-klpta*).

1. Voir la note sur ce passage au chapitre de l'âtman.

2. Ce que Çankara explique en disant que le manas est comme son entremetteur, son fournisseur (*dhaukate*).

3. Ou aux éléments subtils et grossiers, d'après Çank.

4. Ce verset est évidemment emprunté quant au sens à la *Brh. âr. Up.* 4. 4, 19.

5. D'après Çank. le *sattva* est la *buddhi*.

Praçna Up.

4. 2. Dans le profond sommeil tous les sens s'unifient dans le manas qui est le dieu (l'organe) suprême.

Muṇḍaka Up.

1. 1, 8. Le manas, ainsi que le prāṇa et le *satya*, c.-à-d. les éléments (Caṅkara), est produit par la nourriture (*anna*).

4. 2 et 5. Le manas est identifié à l'âtman.

Çvetâçvatara Up.

2. 1, 2, 3, 4, 6, 8, 9. Le manas est considéré comme l'instrument de l'extase.

3. 13 ; 4: 17 et 4. 20. C'est le manas qui perçoit ¹, qui reçoit l'impression, du *puruṣa* individuel.

Maitri Up.

2. 6. Le manas est le conducteur (*niyantā*) du char qui est le corps ; il a pour rênes les organes de perception (*buddhīndriyāṇi*) et pour chevaux les organes d'action (*kārmendriyāṇi*).

4. 3. Le manas, ou la prépotence du manas (cf. *Çvet. Up.* 2. 1—9, citée plus haut), est obtenue par le *sattva* ; et l'âtman, ou la délivrance, est obtenue par le manas.

6. 5. La *buddhi*, le manas et l'*ahaṅkāra* constituent la forme intelligente (*cetanavat*) de Brahma.

6. 9. C'est le manas, plongé dans de (pieux) exercices (*prayogaśtha*), qui est l'instrument de la méditation extatique (*dhyāna*).

6. 13. Le manas est l'essence (*rasa*) du prāṇa ; le *vijñāna* est l'essence du manas.

6. 24. Le manas est la pointe de la flèche qui est la syllabe *om*, et dont le corps est l'arc. Cette flèche sert à percer le *tamas* ou l'aveuglement.

6. 30. C'est par le manas seul que l'on voit, c'est par le manas seul que l'on entend. Le désir (*kāma*), le *samkalpa*, le doute, (*vicikitsā*), la foi (*śraddhā*), le défaut de foi (*aśraddhā*), la fermeté (*dhṛti*), la faiblesse (*adhiṭi*), la honte (*hri*), la réflexion (*dhi*), la crainte (*bhī*), — toutes ces choses sont le manas.

6. 34. Le manas a deux états, l'état de pureté et d'impureté : il est pur (*śuddha*) quand il est privé de désir (*kāmaavarjita*) ; il est impur quand il est en contact avec le désir (*kāmasaṃparkat*). Pour arriver à l'extase il faut rendre le manas absolument calme (*sunīçcala*).

1. Cette fonction du manas est exprimée par la racine *abhikalp*.

*Mana eva manushyânâm kâraṇam bandhamokshayoh.
bandhâya vishayâsaṅgi moksho nirvishayam smṛtam.*

« Le manas seul est la cause pour les hommes de la permanence dans les liens (de la transmigration) et de la délivrance. Il les fait rester dans les liens quand il demeure en relation avec les objets des sens ; il est la délivrance quand il cesse tout commerce avec ceux-ci. »

§ 2. La *Buddhi*.

La *buddhi* est inconnue des anciennes Upanishads, du moins elles n'en font pas mention. Il est probable que l'emploi de ce terme pour désigner une catégorie de l'entendement, ou même l'ensemble de l'intelligence, date de l'époque où fut achevée la systématisation de la philosophie *sāṃkhya*, à la terminologie de laquelle le mot *buddhi* appartient.

Quoi qu'il en soit, c'est dans la *Kaṭha Up.* que nous trouvons la première désignation de la *buddhi*.

3. 3. La *buddhi*¹ est *sârathî*, c'est-à-dire qu'elle est assise sur le char qui est le corps dont l'âtman est le maître et le manas le conducteur.

3. 10. La *buddhi* est supérieure au manas et l'*âtman mahat* est supérieur à la *buddhi*.

3. 12. C'est par la *buddhi* subtile que l'âtman est perçu.

6. 10. Quand les cinq sens (*jñânâni*) sont en repos avec le manas et que la *buddhi* n'agit plus, c'est ce qu'on appelle la suprême issue.

La *Praçna Up.* 4. 8. place, dans la nomenclature des facultés de l'âtman individuel, la *buddhi* entre le manas et l'*ahaṃkāra*.

Āvetâçratara Up. 1. 5. La rivière de l'âtman individuel a pour source (*mûla*) les cinq facultés qui dépendent de la *buddhi* (les organes de perception).

6. 20. L'âtman (individuel) et la *buddhi* sont la manifestation (*prakâça*) de Dieu (*deva*).

Maitri Up. 6. 5.

La *buddhi* avec le manas et l'*ahaṃkāra* constitue la forme intelligente (*cetanavat*) de Brahma.

6. 10. C'est la *buddhi* et les organes de perception qui goûtent (perçoivent) (*svâdini bhavanti*) la nature manifestée (*vyaktam pradhânam*).

1. Çank., sur ce passage, qualifie la *buddhi* de *adhyarasaṃśalakṣaṇâ*.

6. 31. La parole, l'ouïe, la vue, le manas, le prâṇa, la buddhi, la fermeté (*dhṛti*), la mémoire (*smṛti*), l'intelligence (*prajñā*), sont les signes de l'âtman, comme le bourgeon (*aṅkura*) est le signe de la graine (*bīja*), et comme la fumée, la flamme et les étincelles sont les signes du feu.

§. 3. Le *Vijñāna*.

Bṛh. âr Up. 2. 4. 12. Le grand être (*bhûta*) n'est que pur *vijñāna* (*vijñānaghana eva*).

2. 4, 13. Brahma suffit au *vijñāna* (*alam vijñānāya*).

2. 4, 14. *vijñâtāraṁ kena vijñânîyât*.

« Par quoi connaître, (discerner) celui qui connaît (qui est l'agent de la connaissance). »

4. 3, 7. L'âtman est *vijñānamaya*, fait de *vijñāna*.

Chând. Up. 7. 7. 1.

Vijñānaṁ vâra dhyânâd bhûyo vijñānena vâ ṛgvedaṁ vijânâti vijñānenaiva vijânâti vijñānam upâsya.

« Le *vijñāna* est supérieur au *dhyāna* (à la méditation), car c'est par le *vijñāna* qu'on connaît le *ṛgveda*, etc. (Voir la suite de l'énumération au chapitre préliminaire). C'est par le *vijñāna* seul que l'on connaît (toutes choses) ; il faut adorer le *vijñāna*. »

7. 17. 1. *Yadâ vai vijânâty atha satyaṁ vadati nâvijânan satyaṁ vadati vijânann eva satyaṁ vadati vijñānaṁ tv eva vijñânâsitavyam iti*.

« Quand on connaît, on dit la vérité ; celui qui ne connaît pas ne saurait dire la vérité ; il n'y a que celui qui connaît qui puisse dire la vérité : il faut donc avoir le désir de connaître (de posséder) le *vijñāna*. »

Taittirîya Up. 2. 3, 4, 5, 9 ; 3. 5 et 10.

Le *vijñāna* est considéré comme un des fourreaux (*koṣa*, dans le védantisme postérieur) qui enveloppent l'âtman individuel.

Kaṭha Up. 3. 5—9.

Le *vijñāna* est, avec le manas, la faculté qui préside à la bonne direction du corps, comparé à un char avec lequel il faut arriver à la délivrance.

Praçna Up. 4. 9.

Le *purusha vijñânâtma* est celui qui voit, celui qui touche, celui qui entend, celui qui odore, celui qui goûte, celui qui pense (*mantâ*), celui qui anime la buddhi (*boddhâ*), celui qui agit.

Muṇḍaka Up. 2. 2, 7.

C'est par le *viññāna* que les sages (*dhîrâḥ*) connaissent (*pari-paṣyanti*) l'âtman suprême.

Çvetâçvatara Up. 6. 16.

L'âtman suprême est le maître (*pati*) de la nature (*pradhâna*) et du *kshetrajña* = *viññânâtmâ* (Commentaire):

Maitri Up.

6. 7. Quand le *viññâna* possède la dualité (*dvaitîbhûtam bhavati*), il voit, entend, etc. Quand il est dépourvu de dualité (*advaitîbhûtam*), il n'a ni effet, ni cause, ni œuvre.

6. 13. Le *viññâna* est l'essence (*rasa*) du manas; le bonheur (*ânanda*) est l'essence du *viññâna*.

§ 4. *Le Saṃkalpa.*

Nous avons déjà vu que la racine *saṃkalp* est employée dans la *Bṛh. âr. Up.* 1. 2, 6 pour désigner l'acte qu'accomplit le manas; cet acte est généralement le désir (*kâma*), ou la volition; et c'est dans ce sens qu'il faut aussi traduire le mot *saṃkalpa*, *Bṛh. âr. Up.* 1. 5, 3, où il est identifié au manas.

Chând. Up.

7. 4. 1. *Saṃkalpo vâva manaso bhûyân yadâ vai saṃkalpayate' tha manasyaty atha vâcam îrayati tâm u nâmnîrayati nâmni mantrâ ekaṃ bhavanti mantreshu kar-mâni.*

7. 4. 2. *Tâni ha vaitâni saṃkalpaikâyanâni saṃkalpât-makâni saṃkalpe pratishthitâni.*

« Le *saṃkalpa* est supérieur au manas. Quand on se propose de faire quelque chose¹, on en conçoit ensuite le désir², puis on l'exprime par la parole³. On transforme (on fixe) cette parole en mot⁴; les *mantras* sont identiques au nom, et les œuvres (les sacrifices) sont identiques aux mantras (ou y sont contenus).

« Ces œuvres ont le *saṃkalpa* pour siège, elles ont le *saṃkalpa* pour âtman, elles ont le *saṃkalpa* pour base. »

1. *Yadâ vai saṃkalpayate kartavyâdivishayân vibhajate idam kartum yuktam iti.* Çank.

2. *Atha manasyati mantrân adhîtyiyetyâdi.* Çank.

3. *Mantrâdyuccârane.* Çank.

4. *Tâm ca vâcam u nâmni nâmnocâtrananimittam rivakshâm krtverayati nâmni nâmasâmânye mantrâḥ çabdaviceshâḥ santa ekam bhavanty antar-bhavantity arthah.* Çank.

Aitareya Up.

3. 1, 2. Le *saṃkalpa* est identifié au *prajñāna*, ou donné comme un de ses modes.

Kena Up.

4. 30. Brahma est l'être dont le *saṃkalpa* se souvient au moyen du *manas*.

Kātha Up.

1. 10. Naciketa exprime le désir que son père irrité redevienne à son égard *çāntasaṃkalpa* « d'un *saṃkalpa* apaisé », *su-manas* « d'un *manas* favorable », *vītamanyu* « exempt de colère ».

Çvetâçvatara Up.

5. 8. L'âtman incorporé est doué de *saṃkalpa* et d'*ahaṃ-kāra*.

5. 11. Le *saṃkalpana* est avec le toucher (*sparçana*) la vue (*dṛṣṭi*) et l'aveuglement (*moha*) la caractéristique de l'âtman incorporé.

Maitri Up.

2. 5; 5. 2; 6. 10; 6. 30. — Le *linga* ou ce qui caractérise l'âtman incorporé, est le *saṃkalpa*, l'*adhyavasāya* et l'*abhi-māna*.

§ 5. Le *Dhyāna*.

Chând. Up.

7. 6, 1. Le *dhyāna* (la méditation) est plus grand que le *citta* (la pensée). La terre est comme dans la méditation ainsi que l'atmosphère, le ciel, les montagnes, les dieux et les hommes (c'est-à-dire qu'elle garde l'immobilité qu'exige la méditation).

Çvetâçvatara Up.

1. 3. Le *dhyāna* est l'instrument de l'extase.

Maitri Up.

6. 9. *Dhyāna* est opposé à *prayogasthaṇi manah*.

6. 18 et 24. Le *dhyāna* est une des parties du *yoga* ou du moyen d'arriver à l'extase, d'où résulte la délivrance.

§ 6. *Citta, cetā, celana*.

Chândogya Up.

7. 5, 1. *Cittaṃ vāva saṃkalpād bhūyo yadā vai cetayate 'tha saṃkalpayate' tha manasyaty atha vācam īrayati tam u nāmnīrayati nānni mantrā ekaṃ bhavanti mantreshu karmāni*.

7. 5, 2. *Tâni ha vâ etâni cittaîkâyanâni cittâtmanî citta pratishthitâni tasmâd yady api bahurid acitto bhavati nâyam astity evainam âhur yad ayam veda yad vâyam vidvân nettham acittah syâd ity atha yady alparic cittarân bharati tasmâ evota çuçrûshante cittaṃ hy evaishâm ekâyanam cittaṃ atmâ cittaṃ pratishthâ cittaṃ upâsveti.*

« Le *citta* est supérieur au *samkalpa*. Quand on a une pensée on se propose ensuite de la mettre à exécution, puis on éprouve un désir, puis on l'exprime par la parole. On transforme cette parole en un mot ; les *mantras* sont identiques au nom et les œuvres (sacrifices) sont identiques aux *mantras* (ou y sont contenus).

« Ces œuvres ont le *citta* pour siège, elles ont le *citta* pour âtman, elles ont le *citta* pour base. Aussi, quand quelqu'un qui possède une grande science est dépourvu de *citta*, on dit : « Il n'est pas possible (qu'il existe quelqu'un de tel ni) qu'il sache quelque chose, car s'il savait, il ne serait pas ainsi dépourvu de *citta* ¹. » Et, quand quelqu'un n'a que peu de savoir, mais qu'il est doué de *citta*, on a le désir de l'entendre pour cela ², car le *citta* est le siège de ces choses ³. Le *citta* est l'âtman ; le *citta* est la base ; il faut adorer le *citta*. »

Katha Up.

5. 13. L'âtman universel est appelé le *cetana* des *cetanas*.

Praçna Up.

4. 8. Dans la nomenclature des facultés de l'âtman individuel, le *citta* vient après l'*ahamkâra*, lequel suit la *buddhi* et le *manas*.

Munḍaka Up.

2. 2, 3. Le *cetas* est la pointe de la flèche de l'*upâsâ* (méditation) qui, tirée avec l'Upanishad pour arc, atteint le but qui est l'être indestructible (*akshara*).

3. 1, 9. C'est par le *cetas* qu'il faut connaître l'âtman. Le *citta* des créatures est tissé (*ota*) par les *prânas* ; quand il est pur l'âtman y exerce la domination (*vibhavati*).

Manḍukya Up.

1. 5. Dans l'état de profond sommeil (*sushupti*) l'âtman a le *cetas* pour bouche ou pour visage (*cetomukha*).

1. *Yac cāyam kīmcic chāstrādi veda çrutavāms tad apy asya vrthaveti kathayanāti. Kasmāt. Yady ayam vidvân syād ittham evam acitto na syāt. Çank.*

2. Pour saisir ce qu'il dit. *tasmâ etasmai taduktârthagrahanāyai. Çank.*

3. Du *samkalpa*, etc. *eshâm samkalpādindm. Çank.*

Cvetâçvatara Up.

6. 11. L'âtman universel est appelé *cetâ*, épithète que le commentateur explique par *cetayitâ* « l'agent du *cetas* ».

Maitri Up.

2. 3, 4. L'âtman est ce qui rend le corps doué de *cetana* (*cetanavat*).

6. 5. La *buddhi*, le *manas* et l'*ahamkâra* constituent la forme douée de *cetana* de l'âtman.

6. 19. *Brahma* n'est pas le *citta* (*acitta*) quoique résidant au milieu du *citta* ; c'est sur lui qu'il faut fixer le *citta*.

6. 20. C'est à la faveur (*prasâdena*) du *citta* qu'on détruit l'œuvre.

6. 27. Le *citta* s'évanouit (*prapaçyati*) pour que la délivrance s'accomplisse.

6. 34. Le *citta* est la cause de la transmigration.

Yac cittas tanmayo bhavati.

« C'est le *citta* qui détermine le sort futur (dans le cercle de la transmigration). »

§ 7. *L'ahamkâra, l'adhyavasâya et l'abhimâna.*

Le mot *ahamkâra* se rencontre pour la première fois dans la littérature des Upanishads *Chândogya Up.* 7. 25, 1. Il paraît y signifier exactement *le moi*, dans l'acception philosophique de cette expression.

Dans la *Praçna Up.* 4. 8, l'*ahamkâra* est considéré comme une faculté spéciale et rangé entre la *buddhi* et le *citta*.

Cvetâçvatara Up. 5. 8.

L'*ahamkâra* est placé à côté du *saṃkalpa* comme une faculté de l'âtman incorporé.

Maitri Up. 6. 5.

L'*ahamkâra* forme avec le *manas* et la *buddhi* la forme intelligente (*cetanavat*) de l'âtman.

Maitri Up. 2. 5 ; 5. 2 ; 6. 10 ; 6. 30.

L'*adhyavasâya* et l'*abhimâna* sont avec le *saṃkalpa* la caractéristique de l'âtman incorporé.

D'après le commentateur de cette Upanishad, l'*adhyavasâya* est une faculté qui consiste à se déterminer à telle chose (*tatra niçcayarûpâ vṛttiḥ*). Quant à l'*abhimâna* c'est, aussi d'après le même commentateur, le sentiment du tien et du mien, ou du moi et du non-moi (*aham mamedam iti svacâmibhâvollar-khaḥ*).

§ 8. Le *Bhûtâtônâ*.

Maitri 3. 2. Celui qui est dans le corps est le *bhûtâtônâ*.

3. 3. Le *bhûtâtônâ* est l'agent (*kartâ*) ; celui qui fait agir par les organes (*karanaih kârayitâ*) est l'*antah purusha*.

4. 1. On s'enquiert du moyen par lequel le *bhûtâtônâ* quitte ce monde matériel (*idam*), ou son union avec la matière, s'unit à l'âtman (*sâyojyam upaiti*).

§ 9. La *Prajñâ*.

Kaushîtaki Up. 3, 2. La *prajñâ* est identifiée au prâna. C'est par la *prajñâ* qu'on obtient les vrais désirs (*satyâh samkalpâh*).

3. 3. L'auteur y confirme l'identité de la *prajñâ* et du prâna en se fondant sur ce que tous les sens, c'est-à-dire tous les organes de perception ou de connaissance, sont subordonnés au prâna.

3. 6. C'est la *prajñâ* qui donne aux sens leur faculté perceptive.

3. 7. De même, privés de *prajñâ*, les sens ne sauraient percevoir.

3. 8. Les éléments des êtres (*bhûtamâtrâ*) sont insérés dans les éléments de la *prajñâ* (*prajñâmâtrâ*) comme les rais sont insérés dans le moyeu d'un char.

4. 19. La *prajñâ* est identifiée à l'âtman ; elle pénètre le corps jusqu'au bout des cheveux et des ongles (*âlomabhya ânakhebhyah*).

Aitareya Up.

3. 1, 2. Tous les modes psychologiques (*medhâ, dṛṣṭi, dhṛti, mati, manîshâ, jûti, smṛti, samkalpa, kratu, âsu, kâma, vaça*) sont des dénominations du *prajñâna* (*prajñânasya nâmadheyâni*).

3. 1, 3. L'univers est dirigé par la *prajñâ* (*sarvam tat prajñânetram*).

CHAPITRE VII.

LA THÉORIE DES KOÇAS.

La différence qui existait entre l'âtman individuel tel qu'il se manifeste dans l'homme avec les organes qu'il dirige et les éléments matériels auxquels il est uni, et l'âtman universel sans corps, sans organes, sans limites pour le temps ou l'espace, dont les penseurs de l'Inde ancienne avaient conçu l'idée, était trop grande pour qu'ils ne fussent pas tentés d'imaginer des formes intermédiaires qui servissent comme d'anneaux entre deux formes de l'être, identiques quant à l'essence, mais très-distantes l'une de l'autre en apparence, par l'effet des modifications subies par la dernière. C'est très-probablement sous l'influence plus ou moins consciente de ce sentiment que fut créé le système en vertu duquel la personne humaine se composerait d'un corps épais (*sthûlaṃ śarīram*) et d'un corps subtil (*śūkshmaṃ śarīram*), formés de quatre fourreaux (ou *koças*) concentriques, correspondant chacun à un état spécial de l'âtman individuel. Ces fourreaux sont, d'après la systématisation si nette du *Vedântasâra* :

1° L'*ânandamaya-koça* ou le fourreau de bonheur, qui forme une cinquième catégorie et contient l'âtman dans l'état qui précède immédiatement celui où il s'unit au corps subtil;

2° Le *viññānamaya-koça*, ou le fourreau de connaissance, qui comprend l'âtman individuel muni de la buddhi et des organes de perception (*viññānendriyâṇi*);

3° Le *manomaya-koça* ou le fourreau de manas, dans lequel

l'âtman est accompagné du manas et des organes d'action (*kar-mendriyâni*) ;

4° Le *prâṇamaya-koṣa*, où l'âtman est entouré des cinq prâṇas et de ces mêmes organes d'action¹.

Le *viññānamaya-koṣa* connaît; le *manomaya-koṣa* désire; le *prâṇamaya-koṣa* agit : l'union de ces trois *koṣas* forme le corps subtil.

5° L'*annamaya-koṣa* qui constitue le corps épais et dans lequel l'âtman est revêtu d'une forme matérielle, ou du corps tel qu'il tombe sous nos sens.

Nous allons après cet exposé succinct de la théorie des *koṣas* sous sa forme la plus récente et la plus systématique en rechercher les origines dans les Upanishads.

Dans la *Bṛh. âr. Up.* nous trouvons divers passages qui nous fournissent sinon l'exposé complet de cette conception, du moins une partie de ses principaux éléments et les expressions techniques qui lui ont servi plus tard.

1. 5, 3. *Tanmayo vâ ayam âtmâ vâṇmayo manomayo prâṇamayah.*

« Ainsi fait, cet âtman est fait de parole, fait de manas et fait de prâṇas. »

2. 1, 15. *Sa hovâcâjâtaçatruḥ vy eva tvâ jñâpayis-hyâmîti taṃ pânâvâdâyottasthau tau ha puruṣhaṃ supṭam âjagmatus taṃ etair nâmaḥhir âmantrayâṃ cakre bṛhan pândaravâsaḥ soma rājann iti sa nottâsthau taṃ pâninâ pesham bodhayâṃ cakâra sa hottasthau.*

— 16. *Sa hovâcâjâtaçatruḥ yatraisha etat supto' bhûd ya esha viññānamayah puruṣhaḥ kvaisha tadâbhût kuta etad âgâd iti tad u ha na mene gârgyah.*

— 17. *Sa hovâcâjâtaçatruḥ yatraisha etat supto' bhûd ya esha viññānamayah puruṣhaḥ tad eshaṃ prâṇânâṃ viññānena viññānam âdîya ya esho' ntar hṛdaya âkāśas tasmin çete tâni yadâgṛhṇâty atha haitat puruṣhaḥ svapiti nâma tad gṛhîta eva prâṇo bhavati gṛhîta vâk gṛhîtaṃ cakshur gṛhîtaṃ çrotraṃ gṛhîtaṃ manah.*

2. 1, 15. « Ajâtaçatru dit : « Je t'instruirai. » L'ayant pris (Gârgya) par la main, il se leva et tous les deux s'approchèrent d'un homme endormi. Il (Ajâtaçatru) l'appela par ces mots (m. à m. par ces noms) : « Hé ! puissant, toi qui es vêtu de blanc,

1. Le *vedântasâra* n'explique pas comment ces organes sont communs au *manomaya-koṣa* et au *prâṇamaya-koṣa*.

roi Soma ! » Il ne se leva pas. Il (Ajatâçatru) le réveilla en le frottant avec la main ¹ et il se leva.

— 16. « Ajatâçatru dit : « Quand ce purusha fait de connaissance (*vijñānamaya*) dormait ce (sommeil) ², où était-il ? D'où est-il revenu ? » Gârgya ne le savait pas.

— 17. « Ajatâçatru dit : « Quand ce purusha fait de connaissance dormait ce (sommeil), l'éther qui est dans le cœur ³ ayant absorbé cette connaissance ⁴ avec la connaissance propre aux organes ⁵, il (le purusha) reposait en lui (dans cet éther). Quand le purusha a absorbé ces (connaissances réparties entre les sens) ⁶, il dort véritablement ⁷. Alors ⁸ le prâna est absorbé, la parole est absorbée, la vue est absorbée, l'ouïe est absorbée, le manas est absorbé. »

4. 3, 7. *Katama âtmeti yo' yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeshu hṛdy antar jyotiḥ puruṣaḥ.*

« Quel âtman ? Celui qui, fait de connaissance, réside dans le cœur au milieu des prâṇas (ou des organes) et qui est la lumière, le purusha. »

4. 4, 5. *Sa vâ ayam âtmâ brahma vijñānamayo manomayaḥ prāṇamayaḥ cakṣurmayāḥ śrotramayaḥ pṛthivīmaya āpomayorvâyumaya ākāśamayastejomayo' tejomayaḥ kāmamaya' kāmamayaḥ krodhamayo' krodhamayo dharma-mayo 'dharmamayaḥ sarvamayas yad etad idaṃmayo 'domayaḥ, etc...*

« Cet âtman qui est Brahma, qui est fait de connaissance, fait de manas, fait de prâṇa, fait de vue, fait d'ouïe, fait de terre,

1. *pāninā pesham āpiśhyāpiśhya bodhayām cakdra.* Çank. Cf. Dict. St P. au mot *peshā*.

2. *etat svapanam suptah.* Çank.

3. L'âtman sous sa forme absolue. *ya esho'ntar madhye hṛdaye hṛdaya-sthākāḥ ya ākāśaḥ para eva sva ātmocyate tasmīn sva ātmany ākāśe ċete svābhāṇike' samsārike.* Çank.

4. La faculté dont jouissent les sens d'éclairer ou de connaître leurs objets respectifs. *vāgādīnām svam svam viśhayagatam pratīniyatam prakāśanam vijñānasāmarthyam.* ānanda-Giri.

5. *eshām vāgādīnām prāṇānām vijñānenāntahkaranagatābhivyaktaviśeṣa-vijñānenopādhisvabhāṇajanitena.* Çank.

6. *tāni vāgādīnānāni.* Çank.

7. Voici l'étrange façon dont Çankara analyse grammaticalement et explique ce passage, tandis qu'il semble si naturel de prendre *nāma* dans le sens adverbial. *etat puruṣaḥ svapiti nāma etan nāmāṣya puruṣa-sya tadā prasiddham bhavati gaunam evāṣya nāma bhavati svam evātmanam apīty apī gacchatīti svapitīty ucyate satyam svapitīti.*

8. *tat tatra svāpakāte.* Çank.

fait d'eau, fait d'air, fait d'éther, fait de feu, qui est fait de non-feu, fait de désir, qui est fait de non-désir, fait de colère, qui est fait de non-colère, fait de devoir, qui est fait de non-devoir, fait de toutes choses, fait de ceci et fait de cela. »

L'emploi du mot *koça* au figuré comme synonyme d'âtman dans le verset suivant de la *Chând. Up.* 3. 15, 1, n'implique pas absolument l'existence, à l'époque où cette Upanishad a été rédigée, de la théorie en question, mais il n'est pas impossible qu'il ait contribué aussi à en jeter les bases.

Antarikshodarah koço bhûmibudhno na jîryati diço hy asya sraktayo dhyaùr asyottaram bilaṇ sa esha koço vasu-dhânas tasmin viçvaṁ idaṇ çrilam.

« Ce fourreau (l'âtman) a pour ventre l'atmosphère, pour base la terre ; il ne vieillit pas ; les points cardinaux sont ses angles ; le ciel est son orifice supérieur. Ce fourreau est l'enveloppe de la richesse : l'univers réside en lui. »

Avec la *Taittirîya Up.*, nous arrivons *ex abrupto*, pour ainsi dire, à un exposé de la théorie des *koças* presque définitif ; du moins, comme on va le voir, les traits principaux s'y trouvent dessinés. Il est fort possible toutefois que nous n'ayons dans cette Upanishad qu'une sorte d'allégorie plus ou moins fantaisiste, comme il s'en rencontre tant dans la littérature des Brâhmanas, qui plus tard fut prise à la lettre et servit de cadre à une conception précise dont le védantisme avait besoin pour achever l'assemblage systématique des éléments divers dont il se compose. Il est difficile de se prononcer sur cette question, et nous nous bornerons à citer les textes qui sont de nature à l'éclaircir et qui esquissent en même temps la théorie spéciale à l'exposé de laquelle ce chapitre est consacré.

Taitt. Up. 2. 1. *Tasmâd vâ etasmâd âtmana âkâçah sam-bhûtaḥ âkâçâd vâyuḥ vâyor agniḥ agner âpah adbhyaḥ pṛthivî pṛthivyâ oshadhayaḥ oshadhîbhyo 'nnam annâd retah retasaḥ puruṣaḥ sa vâ esha puruṣho' nnarasamayaḥ tasyedam eva çiraḥ ayaṁ dakṣiṇaḥ pakṣaḥ ayaṁ uttaraḥ pakṣaḥ ayaṁ âtmâ idaṁ pucchaṁ pratishthâ tad apy esha çloko bharati.*

2. 2. *Annâd vai prajāḥ prajāyante yâḥ kâç ca pṛthivîṁ çrilâḥ alho annenaiva jîvanti athainad api yanty antataḥ annaṁ hi bhûtânāṁ jyeshtḥam tasmât sarraushadam ucyate sarraṁ vaite' nnam ūpnuvanti ye' nnam brahmopisate annaṁ hi bhûtânāṁ jyeshtḥam tasmât sarvaushatḥam ucyate annâd bhûtāni jāyante jātāny annena vardhante*

adyate 'tti ca bhûtâni tasmâd annam tad ucyata iti tasmâd vâ etasmâd annarasamayât anyo 'ntarâtmâ prânamayah tenaisha pûrṇah sa vâ esha purushavidha eva tasya purushavidhatâm anvayam purushavidhah tasya prâna eva çirah vyâno dakshinah pakshah apâna uttarah pakshah akâça âtmâ pîthivî puccham pratishthâ tad apy esha çloko bhavati.

2. 3. Prânam devâ anu prânanti manushyâḥ paçavaç ca ye prâno hi bhûtânâm âyuh tasmât sarvâyusham ucyate sarvam eva ta âyur yanti ye prânam brahmopâsate prâno hi bhûtânâm âyuh tasmât sarvâyusham ucyata iti . tasyaisha eva çârîra âtmâ yah pûrvasya tasmâd vâ etasmât prânamayât anyo' ntara âtmâ manomayah tenaisha pûrṇah sa vâ esha purushavidha eva tasya purushavidhatâm anvayam purushavidhah tasya yajur eva çirah rg dakshinah pakshah sâmottarah pakshah âdeça âtmâ atharvâṅgirasah puccham pratishthâ tad apy esha çloko bhavati.

2. 4. Yato vâco nivartante aprâpya manasâ saha ânandam brahmaṇo vidvân na bibheti kadâcaneti tasyaisha eva çârîra âtmâ yah pûrvasya tasmâd vâ etasmân manomayât anyo'ntara âtmâ vijñânamayah tenaisha pûrṇah sa vâ esha purushavidha eva tasya purushavidhatâm anvayam purushavidhah tasya çraddhaiva çirah itam dakshinah pakshah satyam uttarah pakshah yoga âtmâ mahah puccham pratishthâ tad apy esha çloko bhavati.

2. 5. Vijñânam yajñam tanute karmâṇi tanute' pi ca vijñânam devâḥ sarve brahma jyesṭham upâsate vijñânam brahma ced veda tasmâc cen na pramâdyati çârîre pâpmano hitvâ sarvân kâmant samâçnuta iti . tasyaisha eva çârîra âtmâ yah pûrvasya tasmâd vâ etasmâd vijñânamayât anyo' ntara âtmânandamayah tenaisha pûrṇah sa vâ esha purushavidha eva tasya purushavidhatâm anvayam purushavidhah tasya priyam eva çirah modo dakshinah pakshah pramoda uttarah pakshah ânanda âtmâ brahma puccham pratishthâ.

2. 8. ... sa ya evamcit asmât lokât pretya etam annamayam âtmânam upasamkrâmati etam prânamayam âtmânam upasamkrâmati etam manomayam âtmânam upasamkrâmati etam vijñânamayam âtmânam upasamkrâmati etam ânandamayam upasamkrâmati.

2. 1 « De cet âtman est né l'éther ; de l'éther est né l'air ; de l'air est né le feu ; du feu sont nées les eaux ; des eaux est née

la terre ; de la terre sont nées les plantes ; des plantes est née la nourriture ; de la nourriture est née la semence ; de la semence est né l'homme. Cet homme est fait de l'essence de la nourriture (C'est le fourreau de nourriture). Il a pour tête cette (tête que nous voyons)¹ ; pour bras droit ce (bras droit que nous voyons)² ; pour bras gauche ce (bras gauche) ; pour buste ce buste³ ; pour queue, pour base cette (partie inférieure du corps)⁴. Il y a à ce propos un çloka (qui est conçu en ces termes) :

2. 2 « C'est de la nourriture que naissent toutes les créatures qui résident sur la terre ; elles vivent au moyen de la nourriture et retournent à la nourriture au moment de la mort ; car la nourriture est l'aîné des êtres (c'est-à-dire la cause matérielle des créatures)⁵. C'est pour cela qu'elle est appelée le remède universel⁶. » Ceux qui adorent la nourriture comme Brahma obtiennent toute nourriture ; car la nourriture est l'aîné des êtres et c'est pour cela qu'elle est appelée le remède universel. C'est de la nourriture que naissent les créatures ; c'est par la nourriture qu'elles croissent après qu'elles sont nées. Elle est mangée, elle mange les êtres : c'est de là qu'elle est appelée nourriture.

« De cet (homme) fait de l'essence de la nourriture naît un autre âtman intérieur qui est fait de prâṇa (le fourreau de prâṇa). Il (le *purusha-annamaya*) est rempli par celui-ci (par le *purusha-prâṇamaya*). Celui-ci a la forme d'homme, forme empruntée au précédent⁷. Le prâṇa est sa tête ; le vyâna est son bras droit ; l'apâna est son bras gauche ; l'éther est son buste : la terre est sa queue, sa base. Il y a à ce propos un çloka (qui est conçu en ces termes) :

1. *tasyâśya purushasyânnarasamayasyedam eva çirah prasiddham.* Çankara.

2. *ayam dakṣiṇo bâhuḥ.* Çank.

3. *ayam madhyamo dehabhâga âtmângânâm.* Çank.

4. *idam iti nâbher adhaśtâd yad angam tat puccham pratisṭhâ.* Çank.

5. *annamayâdinâm hitareṣhâm bhûtânâm kâranam annam ato 'nnaprabhâd annajîvanâ annapratayâç ca sarvâḥ prajâh.* Çank.

6. *sarvaushadham sarvapânînâm dehadâhapraçamam annam ucyate.* Çankara.

7. *sa vâ esha prâṇamaya âtmâ purushavidha eva purushâkâra eva çirah-pakṣhâdibhiḥ kim svata eva nety âha . prasiddham târad annamayasyâtmânâḥ purushavidhatvam . tasyânnarasasya purushavidhatâm purushâkârâtâm anvayam prâṇamayâḥ purushavidho mûśhânishikṭapratimâraṇ na svata eva . evam pûrvasya pûrvasya purushavidhatâm anûttarottarah purushavidho bhavati pûrvah pûrvaç cottarottarena pûrnah.* Çank.

2. 3 « Les dieux, les hommes et les animaux respirent au moyen du prâna. Le prâna est, en effet, la vie des créatures ; c'est pour cela qu'il est appelé la vie universelle. Ceux qui adorent le prâna comme Brahma obtiennent toute vie (c'est-à-dire atteignent le terme extrême de l'existence humaine) ¹. Le prâna est la vie des créatures ; c'est pour cela qu'il est appelé la vie universelle.

« Il (le *purusha-prânamaya*) est l'âtman qui est dans le corps du précédent (c'est-à-dire du *purusha-annamaya*) ².

« De ce (purusha) fait de prâna procède un autre âtman interne fait de manas (le fourreau-fait de manas). Il (le *purusha-prânamaya*) est rempli par celui-ci (par le *purusha-ânandamaya*). Celui-ci a la forme d'homme, forme empruntée au précédent. Il a pour tête le *Yajur* ; pour droite le *ṛg* ; pour gauche le *Sâma* ; pour buste les *Brâhmaṇas* ³ ; l'*Atharvân-girasas* est sa queue, sa base. Il y a à ce propos un çloka qui est conçu en ces termes :

2. 4 « Celui qui connaît le bonheur de Brahma, de l'être que la parole est impuissante à décrire quand on ne l'a pas perçu avec le manas, n'éprouve jamais de crainte. Il (le *purusha-manomaya*) est l'âtman qui est dans le corps du précédent (le *purusha-prânamaya*). De ce (purusha) fait de manas procède un autre âtman interne fait de *viññâna* ou de connaissance (le fourreau de *viññâna*). Il (le *purusha-manomaya*) est rempli par celui-ci (par le *purusha-viññānamaya*). Celui-ci a la forme d'homme, forme empruntée au précédent. Il a pour tête la foi (*çraddhâ*) ; pour bras droit le juste (*ṛta*), pour bras gauche le vrai (*satya*), pour buste l'application pieuse (*yoga*) ; pour queue, pour base le *mahat* ⁴. Il y a à ce propos un çloka (qui est conçu en ces termes) :

2. 5 « Le *viññâna* étend le sacrifice (en assure la continuité) ; il étend aussi les œuvres. Tous les dieux adorent comme Brahma le *viññâna* qui est l'aînée (des fonctions intellectuelles) ⁵. Si l'on sait que Brahma est le *viññâna* et qu'on ne tombe pas dans l'erreur en ce qui le concerne ⁶, on dépouille toutes les fautes

1. *te ... nâpamṛtyunâ mriyante prâk kshatâd âyusha ity arthah. Çank.*

2. *tasya pûrvasyânnamayasyaisha çarîre 'nnamaye bhavah çârîra âtmâ . ka eshah . prânamayah. Çank.*

3. *âdeçô' tra brâhmanam atideshtavyarîçeshân atidiçatîti. Çank.*

4. *maha iti mahatvam prathamajam mahad yasksham prathamajam iti crutyantarât. Çank.*

5. *jyeshtham prathamajâtât sarvavṛttinâm. Çank.*

6. *tasmâd brahmanas... annamayâdishv âtmabhâvam hitrâ kerate vijnânamaye brahmany âtmatram bhâvayann âste ced ity arthah. Çank.*

dont (l'idée de personnalité attachée au) corps est la cause¹ et l'on goûte la jouissance de tous ses désirs.

« Il (le *purusha-vijñānamaya*) est l'âtman qui est dans le corps du précédent (le *purusha-manomaya*). De ce purusha fait de *vijñāna* procède un autre âtman interne fait de bonheur (*ānanda*) (le fourreau fait de bonheur).

« Il (le *purusha-vijñānamaya*) est rempli par celui-ci (par le *purusha-ānandamaya*). Celui-ci a la forme d'homme, forme empruntée au précédent. Il a pour tête l'agrément (*priya*); pour bras droit la joie (*mada*); pour bras gauche la félicité (*pramoda*); pour buste le bonheur (*ānanda*); pour queue, pour base, Brahma.

2. 8 « Celui qui possède cette connaissance, partant de ce monde (au moment de la mort), atteint cet âtman fait de nourriture, il atteint cet âtman fait de prāṇa, il atteint cet âtman fait de manas, il atteint cet âtman fait de connaissance, il atteint cet âtman fait de bonheur. »

Un autre passage de la même Upanishad (3. 1-6) que nous avons rapporté au chapitre de l'âtman fait allusion à la même conception en identifiant successivement Brahma à chacun des différents modes qui forment les enveloppes concentriques de l'âtman incorporé.

Le verset suivant de la *Muṇḍaka Up.* 2. 2, 7, me paraît aussi se rapporter au système des koças :

Yah sarvajñāḥ sarvavid yasyaisha mahimā bhuvi divye brahmapure hy esha vyomny ātmā pratishṭhitah . manomayah prāṇaçarīranetā pratishṭhito 'nne hṛdayam saṁnidhāya tad vijñānena paripaçyanti dhîrā ānandarūpam amṛtaṁ yad vibhāti.

« Celui qui connaît tout, qui sait tout et dont la grandeur éclate sur terre et dans la cité divine de Brahma (le manas)², celui-là est l'âtman qui a l'éther du cœur³ pour base. Fait de manas, dirigeant le prāṇa et le corps, reposant sur la nourriture, il est l'être immortel, fait de bonheur et qui brille, que les sages perçoivent au moyen du *vijñāna* en déposant leur cœur (c'est-à-dire leur buddhi) (dans l'éther du cœur, en l'unissant à l'âtman)⁴.

1. çarīre pāpmano hitvā çarirābhimānanimillā hi sarve pāpmanah. Çank.

2. brahmapure manasi. Çank.

3. tasmin vyomny ākāçe hṛtpundarikamadhyasthe pratishṭhitah. Çank.

4. Leur buddhi . hṛdayam buddhim pundarikachidre saṁnidhāya samavasthāpya. Çank.

Dans la *Maitri Up.*, et c'est par là que nous terminerons, les allusions sont encore plus claires :

6. 13. *Athānyatrāpy uktam viçvabhṛd vai nāmaishā tanūr bhāgavato vishnor yad idam annam prāṇo vā annasya raso manas prāṇasya vijñānam manasa ānandam vijñānasyety annavān prāṇavān manasvān vijñānavān ānandavān ca yo haivam veda.*

« Il est dit aussi ailleurs : « Ce corps du bienheureux Vishṇu qui porte l'univers est la nourriture ; le prāṇa est l'essence de la nourriture ; le manas est l'essence du prāṇa ; le *vijñāna* est l'essence du manas ; le bonheur est l'essence du *vijñāna*. Celui qui possède cette connaissance est doué de nourriture, de prāṇa, de manas, de *vijñāna* et de bonheur. »

6. 28. *Caturjālam brahmakoṣam pranudet*¹.

« Qu'il écarte le fourreau de Brahma enveloppé d'un quadruple réseau (*l'annamaya-koṣa*, le *prāṇamaya-koṣa*, le *manomaya-koṣa* et le *vijñānamaya-koṣa*). »

1. Cf. 6. 38.

CHAPITRE VIII.

THÉORIE DES DIFFÉRENTS ÉTATS DE VEILLE, DE SOMMEIL ET DE PROFOND SOMMEIL.

Comme tous les phénomènes psychologiques, le rêve fut de bonne heure l'objet des spéculations des philosophes de l'Inde. Divers passages des anciennes Upanishads que nous citerons plus loin nous en fourniront la preuve. Toutefois, avant de suivre le développement des idées relatives au sommeil et au rêve dans ces documents primitifs, nous commencerons, comme pour la théorie des fourreaux ou koças, à laquelle, du reste, celle-ci a fini par se rattacher étroitement, par exposer la forme définitive que ces idées ont revêtue dans le vedântisme systématisé, et nous recourrons encore à cet effet au traité célèbre qui porte le titre de *Vedântasâra*.

La faculté perceptive de l'âtman relativement au non-moi, comporte trois degrés distincts qui correspondent à trois états que nous connaissons déjà par le système des koças.

1° Dans le fourreau fait de bonheur ou l'*ânandamaya-koça*, c'est-à-dire à l'état d'homogénéité et de liberté absolues, l'âtman est comme dans un profond sommeil (*sushupti*) parce que tout l'univers objectif a cessé d'être pour lui (*sarvoparamatvât*). Toutes les perceptions ont nécessairement pris fin avec les objets de nature à les provoquer et les organes capables de les percevoir.

2° Dans le corps subtil qui comprend les trois fourreaux faits de *vijñâna* ou de connaissance, de manas et de prâna, l'âtman est dans l'état de sommeil ou de rêve (*svapna*). C'est-à-dire que

durant le sommeil de l'homme, le corps épais n'a plus d'existence réelle, son union avec l'âtman a pour un certain temps cessé et celui-ci n'a plus de rapport qu'avec les fonctions appartenant au corps subtil. Les perceptions se réduisent alors aux impressions reçues dans l'état de veille, ou au rêve, que le *Vedânta-sâra* appelle *jâgradrâsanâ*.

3° Dans le corps épais ou le fourreau de nourriture (*annamaya-koça*), l'âtman devient le séjour des jouissances produites par la matière (*sthûlabhogâyatana*) et se trouve dans l'état de veille (*jâgrat*). L'âtman perçoit ainsi la réalité objective, ce qui est, comme on sait, pour les néo-vedântins, l'erreur et l'illusion.

Les textes vont maintenant nous apprendre jusqu'à quel point ces conceptions sont impliquées dans les doctrines des Upanishads.

Nous commencerons par le passage suivant de la *Bṛh. âr. Up.*

2. 1, 15. *Tam pânâv âdâyottasthau tau ha purusham sup-tam âjagmatus tam etair nâmabhir âmantrayâm cakre bṛhan pândaravâsah soṃa rājann iti sa nottasthau tam pâninâ pesham bodhayâm cakâra sa hottasthau.*

— 16. *Sa horâcâjâtaçatnur yattraisha etat sup-to' bhûd ya esha vijñânamayah purushah kraisha tadâbhût kuta etad âgûd iti tad u ha na mene gârgyah.*

— 17. *Sa horâcâjâtaçatnur yattraisha etat sup-to' bhûd ya esha vijñânamayah purushas tad eshâm prânânâm vijñânena vijñânâm âdâya ya esho' ntar hṛdaya âkâças tasmin çete tâni yadâ gṛhñâty atha haitat purushah svapiti nâma tad gṛhîta eva prâno bhavati gṛhîta vâk gṛhîtam cakshur gṛhîtam çrotram gṛhîtam manah.*

— 18. *Sa yatraitat svâpnyayâ carati te hâsya lokâs tad uteva mahârâjo bhavaty uteva mahâbrâhmaṇa utevocâvacam nigacchati sa yathâ mahârâjo jânâpadân gṛhîtrâ sve jânâpade yathâkâman parivartetaicam evaisha etat prânân gṛhîtrâ sve çarîre yathâkâman parivartate.*

— 19. *Atha yadâ sushupto bhavati yadâ na kasya cana reda hitâ nâma nâdyo dvâsaptati sahasrâni hṛdayât purîtatam abhipratishthante tâbhih pratyavasîpya purîtati çete sa yathâ kumâro vâ mahârâjo vâ mahâbrâhmaṇo vâti-ghnîm ânandasya gatvâ çayîtaicam evaisha etac chete.*

2. 1, 15. « (Ajâtaçatru) ayant pris par la main (Gârgya) se leva. Ils s'approchèrent (alors) d'un homme endormi et il (Ajâtaçatru) l'appela par ces mots : « Hé ! puissant, toi qui es vêtu de blanc, roi Soma ! » Il ne se leva pas. Il (Ajâtaçatru) le réveilla en le frottant avec la main et il se leva.

— 16. « Ajâtaçatru dit : » Quand ce purusha fait de connaissance (*viññānamaya*) dormait (ce sommeil) où était-il ? D'où est-il revenu ? » Gârgya ne le savait pas.

— 17. Ajâtaçatru dit : « Quand cet homme (ou ce purusha) fait de connaissance dormait ce (sommeil), l'éther qui est dans le cœur ayant absorbé cette connaissance (en tant que faculté générale) avec la connaissance des prâṇas (la faculté de connaître répartie entre les sens) il (le purusha) reposait en lui (dans cet éther). Quand le purusha a absorbé ces (connaissances réparties entre les sens) il dort véritablement. Alors le prâṇa est absorbé, la parole est absorbée, la vue est absorbée, l'ouïe est absorbée, le manas est absorbé ¹.

— 18. « Lorsqu'il rêve ², les mondes sont pour lui comme il va être dit (c.-à-d. que ses songes le placent dans les conditions suivantes) : il devient ou bien comme un grand roi ou bien comme un grand brâhmane, ou bien il s'élève et s'abaisse en quelque sorte. De même qu'un grand roi, après avoir rassemblé ses sujets, les envoie où il lui plaît dans son royaume, de même ce (purusha fait de *viññāna*) ayant rassemblé (absorbé dans l'intérieur du cœur) les organes, les envoie comme il lui plaît dans son corps.

— 19. « Puis, quand il est dans un état de profond sommeil, alors il ne connaît plus rien ³. Il y a 72,000 veines appelées *hitas* qui partent du cœur vers le corps, dans toutes les directions ⁴. Passant par ces veines, il vient reposer dans le corps ⁵. De même qu'un jeune homme, ou un grand roi, ou un grand brâhmane repose au sein d'un bonheur dans lequel toute inquiétude est anéantie, de même repose (le *purusha-viññānamaya*) ⁶. »

Le même thème est repris un peu plus loin dans les termes suivants :

Bṛh. âr. Up. 4. 3, 7. *Katama âtmeti yo' yaṃ viññāna-*

1. Ces trois premiers versets ont déjà été cités dans le chapitre précédent; je les rappelle ici pour la suite des idées.

2. Voir pour la forme *svapnyayā* le *Dict. de St P. s.v. svapnayā*.

3. *na kasya cana na kim canety artho veda-viññāni. kasya cana vā śabdādah sambandhirastrvantaram kim cana na vedety adhyāhāryam.* Çank.

4. *puritam hrdayapariveshtanam acakshate tadupalakshitam çaritam iha puritacchabdenābhipretam puritam abhipratishthanta iti çaritam kṛtsnam vyāpnuvantyaḥ.* Çank.

5. *puritali çarite.* Çank.

6. *esha viññānamaya etac chayanam çete.* Çank. — Cf. le verset 4. 18 de la *Kaush. Up.* qui est un abrégé de ce passage.

mayah prāneshu hr̥dy antar jyotih purushah sa samānah sann ubhau lokāṁ anusamcarati dhyāyatīva lelāyatīva . sa hi svapno bhūtvemaṁ lokam atikrāmati mṛtyo rūpāni.

— 8. Sa vāyaṁ purusho jāyamānah çarīram abhisam-padyamānah pāpmabhiḥ samśr̥jyate sa utkrāman mṛiyamānah pāpmano vijahāti.

— 9. Tasya vā etasya purushasya dve eva sthāne bhavata idam ca paralokasthānaṁ ca samdhyam tr̥tīyaṁ svapnasthānaṁ tasmīn samdhye sthāne tisthann ete ubhe sthāne paçyatīdam ca paralokasthānaṁ ca . atha yathākramo' yaṁ paralokasthāne bhavati tam ākramam ākramyobhayān pāpmana ānandāṁç ca paçyati . sa yatra prasvapity asya lokasya sarvāvato mātṛam apādāya svayaṁ vihatya svayaṁ nirmāya svena bhāsā svena jyotishā prasvapity atrāyaṁ purushah svayaṁ jyotir bhavati.

— 10. Na tatra rathā na rathayogā na panthāno bhavanti atha rathān rathayogān pathah śr̥jate na tatrānandā mudah pramudo bhavanti athānandān mudah pramudah śr̥jate na tatra veçāntāḥ pushkarīnyaḥ sravantyo bhavanti atha veçāntāḥ pushkarīnyaḥ sravantyaḥ śr̥jate sa hi kartā.

— 11. Tad ete çlokā bhavanti . svapnena çārīram (sic) abhiprahatyāsuptaḥ suptān abhicākaçiti, çukram ādāya punar eti sthānaṁ hiraṇyamayaḥ purusha ekahamsah.

— 12. Prāṇena rakshann avaram kulāyaṁ vahish kulāyād amṛtaç caritvā . sa iyyate' mṛto yatra kāmam hiraṇmayah purusha ekahamsah.

— 13. Svapnānta uccāvacam iyamāno rūpāni devaḥ kurute bahūni . uteva str̥bhīḥ saha modamāno jakshad utevāpi bhayāni paçyan.

— 14. ūrāmam asya paçyanti na tam paçyati kaç caneti. tann āyatam bodhayed ity āhuḥ . durbhishajyaṁ hāsmāi bhavati yaṁ esha na pratipadyate¹ . atho khalv āhur jāgaritadeça er̥śyaisha iti yāni hy eva jāgrat paçyati tāni supta ity atrāyaṁ purushah svayaṁ jyotir bhavati so 'ham bhagavate sahasraṁ dadāmy ata ūrdhvaṁ vimokshāya brūhīti.

— 15. Sa vā esha etasmīn samprasāde ratvā caritvā dr̥shṭvaiva puṇyaṁ ca pāpaṁ ca . punah pratinyāyaṁ pratiyonyā dravati svapnāyaiva sa yat tatra kiṁ cit pa-

1. Les auteurs du Dict. St. P. lisent *pratipadyeta*, qui est évidemment la bonne leçon.

çyaty ananvâgatas tena bhavaty asaṅgo hy ayaṃ puruṣa ity evaṃ evaitad yājñavalkya so' haṃ bhagavate sahasraṃ dadāmy ata ūrdhvaṃ vimokṣhāyaiva brūhīti.

— 16. Sa vā esha etasmin svapne ratvā caritvā dṛṣṭvāiva puṇyaṃ ca pāpaṃ ca punaḥ pratinyāyaṃ pratiyonyā dravati buddhāntāyaiva sa yat tatra kiṃ cit paçyaty ananvâgatas tena bhavaty asaṅgo hy ayaṃ puruṣa ity evaṃ evaitad yājñavalkya so' haṃ bhagavate sahasraṃ dadāmy ata ūrdhvaṃ vimokṣhāyaiva brūhīti.

— 17. Sa vā esha etasmin buddhānte ratvā caritvā dṛṣṭvāiva puṇyaṃ ca pāpaṃ ca punaḥ pratinyāyaṃ pratiyonyā dravati svapnāntāyaiva.

— 18. Tad yathā mahāmatsya ubhe kûle 'nusaṃcarati pūrtaṃ cāparaṃ caivam evāyaṃ puruṣa etāv ubhāv antāv anusamcarati svapnāntaṃ ca buddhāntaṃ ca.

— 19. Tad yathāsminn ūkâçe çyeno vā suparṇo vā vipa-ripatya çrāntaḥ saṃhatya pakṣau sal layāyaiva dhriyata evaṃ evāyaṃ puruṣa etasmā antāya dhāvati yatra supto na kaṃ cana kâmaṃ kâmayate na kaṃ cana svapnaṃ paçyati.

— 20. Tā vā asyaitā hitā nāma nâdya yathā keçaḥ sahasradhā bhinnas tāvatānimnā tishṭhanti çuklasya nîlasya piṅgalasya haritasya lohitasya pūrṇā atha yatrainaṃ ghnantīva jivantīva hastīva vicchāyayati gartam iva patati. yad eva jāgrad bhayaṃ paçyati tad atrāvidyayā manyate 'tha yatra deva iva rājevāham evedaṃ sarvo' smṛti manyate so' sya paramo lokah.

— 21. Tad vā asyaitad aticchandā apahatapāpmābha-yaṃ rūpaṃ . tad yathā priyayā striyā saṃparishvakto na vāhyaṃ kiṃ cana veda nāntaram evāyaṃ puruṣaḥ prājñenātmanā saṃparishvakto na vāhyaṃ kiṃ cana veda nāntaram . tad vā asyaitad āptakāmam ātmakāmam akāmaṃ rūpaṃ çokāntaram.

— 22. Atra pitāpitā bhavati mātāmâtā lokā alokā devā adevā vedā avedāh . atra steno 'steno bhavati brūṇahākṛūṇahā cāṇḍālo 'cāṇḍalah paulkaso' paulkasaḥ çramaṇo 'çramaṇas tāpaso 'tāpaso nanvâgataṃ puṇyenānanvâgataṃ pāpena tīrṇo hi tadā sarvaṃ çokāṃ hṛdayasya bhavati.

4. 3, 7. « Quel est cet âtnan ? C'est celui qui parmi les organes est fait de connaissance, qui réside dans le cœur ; il est le puruṣa

qui est la lumière. Ce purusha, identique (au cœur)¹, parcourt les deux mondes² comme s'il pensait, comme s'il s'agitait; car étant devenu le rêve³, il quitte ce monde⁴ et les formes de la mort⁵.

— 8. « Au moment de sa naissance, ce purusha revêtant le corps est uni aux péchés⁶; au moment de la mort, quand il quitte (le corps) il se sépare des péchés.

— 9. « Ce purusha a deux résidences, ce monde-ci et l'autre; il en est une troisième, le rêve, qui sert de trait d'union (aux deux autres). Dans cette station intermédiaire, il voit les deux autres, c'est-à-dire ce monde-ci et l'autre. Proportionnellement aux efforts qu'il fait pour atteindre la résidence de l'autre monde il voit tout à la fois le mal⁷ et le bien⁸. Quand ce purusha dort, emportant une particule de ce monde⁹ qui contient toutes choses, détruisant de lui-même (son corps)¹⁰, évoquant de lui-même (des images diverses)¹¹, par son propre éclat, par sa propre lumière, il dort et devient en cet état ce purusha qui est la lumière absolue.

— 10. « Il n'y a là ni chars, ni attelages, ni routes; mais il crée des chars, des attelages et des routes. Il n'y a là ni bonheur, ni félicité, ni réjouissances, mais il crée le bonheur, la félicité, les réjouissances. Il n'y a là ni étangs, ni lacs, ni rivières, mais il crée des étangs, des lacs, des rivières; car il est le créateur.

1. C'est-à-dire à la buddhi : *samānah sadṛṣaḥ saṁ kena prakṛtatvāt samnīhitatvāc ca hrdayena hṛdīti ca hṛcchabdavācā buddhiḥ prakṛtā sa samnīhitā ca tasmāt tayāiva sāmānyam*. Çank.

2. Ce monde-ci et le monde qu'on doit obtenir plus tard. *ubhau lokau pratipannapratipattavyāv ihalokaparalokāu*. Çank.

3. Eclairant les fonctions du rêve. *svapno bhūtvā svapnavṛttim avabhāsayan*. Çank.

4. Où agissent les gens éveillés. *imam lokam jāgaritavyavahāralakṣhanam*. Çank.

5. L'ensemble des effets et des causes. *mṛtyo rūpāni mṛtyuḥ karmāvidyādīr na tasyānyad rūpam svataḥ kāryakaranāny (sic) evāsya rūpāni*. Çank.

6. C'est-à-dire aux organes qui sont le receptacle du bien et du mal *pāpmabhiḥ pāpmasamavāyibhir dharmādharmaśrayaiḥ kāryakaranaiḥ*. Çank.

7. Le fruit des fautes. *pāpaphalāni duḥkhāni*. Çank.

8. Le fruit du devoir accompli. *dharmaphalāni sukhāni*. Çank.

9. C'est-à-dire les impressions qu'il a recueillies pendant son existence. *mātrām ekadeṣam avayavam ... drśhtajñanavāsānāvśitāḥ sann ity arthah*. Çank.

10. C'est-à-dire abolissant les perceptions qui en dépendent. *vihatya deham pātayitvā niḥsambodham āpādyā jāgarite hy ādityādīnām cakṣurādīṣhv anugraho dehavyavahārārthah*. Çank.

11. Résultant des impressions antérieures. *nirmāya nirmānam kṛtvā vāsānāmāyam svapnadeham māyāmāyam iva*. Çank.

— 11. « Il y a à ce sujet les çlokas suivants : — « Ayant anéanti ce corps au moyen du sommeil (le purusha) qui ne dort pas contemple les endormis¹. Ayant revêtu (une forme) brillante² le purusha qui a l'éclat de l'or, le cygne unique, revient à sa résidence (antérieure, à l'état de veille)³.

— 12. « Préservant au moyen du prâna le nid inférieur (le corps) et allant au dehors de ce nid⁴, l'immortel, le purusha qui a l'éclat de l'or, le cygne unique se rend où le porte son désir.

— 13. « Allant dans le rêve en haut et en bas⁵, le dieu évoque⁶ des formes diverses ; soit, en quelque sorte, qu'il joue avec des femmes, qu'il rie⁷ ou qu'il ait devant les yeux des spectacles effrayants⁸.

— 14. « Les objets de son plaisir sont visibles⁹, mais nul ne le voit lui-même. C'est pour cela que les (médecins) disent qu'il ne faut éveiller (personne) brusquement¹⁰. Difficile à guérir est le corps¹¹ quand il (le purusha) ne rentre pas par cette (porte des sens par où il était sorti)¹². Il en est qui disent

1. Toutes les choses passées. *sarvân eva bhâvân pratyastam itân suplân*. Çank.

2. çukram çuddham jyotishmad indriyamâtrârûpam âdâya. Çank.

3. jâgaritasthânâmy ety âgacchati. Çank.

4. Il ne le quitte pas, mais il cesse d'être en relation avec lui. *yady api çarirastha eva svapnam paçyati tathâpi tatsambandhâbhâvât tatstha ivâkaço vahiç caritvety ucyate*. Çank.

5. Passant en esprit dans la condition des dieux ou dans celle des animaux. *uccam devâdibhâvam avacam tiryagâdibhâvam nikrshtam taduccâvacam iyamâno gamyamâno prâpnuvan*. Çank.

6. *kurute nivartayatili vâsanârûpâni*. Çank.

7. Avec des amis. *jakshad iva hasann iva vayasyaîh*. Çank.

8. Cf. *Chând. Up.* 8. 12, 3.

9. Tout le monde a eu occasion de les voir dans la réalité. *âramam âdramanam âkrîdam anena nirmîtâm vâsanârûpâm asyâtmanah paçyanti sarve janâh*. Çank.

10. On sait généralement que dans le sommeil, l'âme, sous sa forme brillante, est abstraite des sens ; de là cette recommandation des médecins. *prasiddhir api loke vidyate svapna âtmajyotisho vyatiriktatvam. kâsau . tam âtmânâmy suptam âyatam sahasâ bhrçam na bodhayed ity âhur evam kathayanti cikitsakâdayo janâ loke*. Çank. — M. Röer qui traduit : « None comprehends the Pervader », ne paraît pas avoir tenu compte du commentaire.

11. *asmai dehâya*. Çank.

12. Le purusha de celui qu'on réveille brusquement ne retrouve pas l'issue des sens par laquelle il était sorti, et de là la cécité, la surdité, etc. *bhrçam hy asau bodhyamânâh tânindriyadvârâni sahasâ pratibodhyamâno na pratipadyate ... yam ... tam indriyadvâradeçam yasmâd deçâc chukram âdâyâpasrtas tam indriyadeçam esha âtmâ punar na pratipadyate*.

que cette place (du rêve) est la même pour le purusha que celle de l'état de veille¹, parce qu'il voit étant endormi les mêmes choses qu'on voit étant éveillé. (Mais il n'en est pas ainsi², car) ce purusha brille alors de son propre éclat³. — « O vénérable⁴, je te donnerai mille (vaches). Parle-moi maintenant de la délivrance. »

— 15. « Ce purusha se trouvant dans l'état de profond sommeil⁵, y ayant goûté des jouissances (diverses), s'y étant promené çà et là et y ayant vu le fruit du bien et du mal, revient en suivant une marche inverse à son lieu d'origine⁶, qui est l'état de rêve (ou de simple sommeil). Tout ce qu'il voit alors⁷ ne l'enchaîne pas⁸, car le purusha n'entre pas en contact (avec cela). — « Il en est ainsi, ô Yajñavalkya. Je te donnerai mille vaches, ô vénérable. Parle-moi maintenant de la délivrance. »

— 16 « Ce purusha se trouvant dans cet état de rêve, y ayant goûté des jouissances (diverses), s'y étant promené çà et là et y ayant vu le fruit du bien et du mal, revient en suivant une marche inverse à son lieu d'origine, qui est l'état de veille. Tout ce qu'il voit alors⁹ ne l'enchaîne pas, car il n'entre pas en contact (avec cela). — Il en est ainsi, ô Yajñavalkya, etc.

— 17. « Ce purusha se trouvant dans cet état de veille, y ayant goûté des jouissances (diverses), s'y étant promené çà et là et y ayant vu le fruit du bien et du mal¹⁰, revient en suivant une marche inverse à son lieu d'origine, qui est l'état de rêve.

— 18. « De même qu'un grand poisson passe de la rive droite

kadācid vyatyāsenendriyamātrāḥ praveçayati . tata āndhyabādhiryaśidosha-prāptau durbhishajyam ... bhavati. Çank.

1. *evāsyaiṣa yah svapnah. Çank.*

2. *tad asat. Çank.*

3. C'est-à-dire qu'il évoque de lui-même les impressions qu'il a conservées de l'existence intérieure et n'use plus du secours des sens.

4. Cette promesse est faite à Yajñavalkya par Janaka, car c'est entre eux qu'a lieu ce dialogue.

5. *sushuptam samprasāda ucyate. Çank.*

6. Parce que le profond sommeil procède de l'état de rêve. *svapna-sthānād dhi sushuptim pratipannah. Çank.*

7. Dans l'état de rêve. *tatra svapne. Çank.*

8. *ananāgato 'nanubaddhah. Çank.*

9. En rêve.

10. Ceci s'applique également à l'état de veille parce qu'il s'agit du purusha ou de l'âtman considéré d'une manière absolue et comme indépendant de ses attributs. *iha paramārthāpekṣayopādhinirapekṣam ucyate. Çank.*

(d'un fleuve)¹ à la rive gauche (et réciproquement), de même ce purusha passe de l'état de sommeil à celui de veille (et réciproquement).

— 19. « De même qu'un faucon ou un aigle², après avoir volé dans l'éther, est fatigué, et resserrant ses ailes se dirige vers son nid, de même ce purusha se précipite vers ce but où, étant endormi, il n'éprouve aucun désir et ne voit aucun rêve.

— 20. « Les veines de l'homme³, appelées *hitas*, sont comme un cheveu divisé en mille parties; telle est leur ténuité, et elles sont remplies de (suc) blanc, noir, jaune, vert, rouge⁴. Tout ce qu'étant éveillé on voit d'effrayant est imaginé dans le rêve par l'effet de l'ignorance⁵; il semble qu'on vous tue, qu'on se rend maître de vous, qu'un éléphant vous met en fuite⁶, que vous tombez dans un précipice. Mais quand on s'imagine qu'on est dieu⁷, qu'on est roi, qu'on est l'univers, on est alors en possession du monde suprême⁸.

— 21. « Telle est la forme (de l'âtman) supérieure au désir, délivrée du péché, exempte de crainte. De même que quand on est livré aux embrassements d'une femme qui est chère, on ne perçoit rien ni au dehors ni au dedans (on est tout au plaisir), — de même ce purusha⁹, embrassé par l'âtman¹⁰, ne perçoit rien ni au dehors ni au dedans (de lui). Telle est la forme sous laquelle il jouit de ses désirs, il a l'âtman pour désir, il n'a plus de désirs, il est sans chagrin¹¹.

— 22. « En cet état, le père n'est pas père¹², la mère n'est pas

1. Sans être à la merci du courant. *sa samcarann api kûladvayam tanmadhyavartinodakasrotovegena na paravaçikriyate*. Çankara. Cf. *Dict. St-P.* au mot *anusamcar*.

2. *suparnaçabdēna kshiprah çyena ucyate*. Çank.

3. *asya çirahpānyādīlakshanasya purushasya*. Çank.

4. *etaih çuklatvādibhi rasaviçeshaih*. Çank.

5. C'est-à-dire des impressions rapportées de l'existence antérieure dont on évoque les vaines images. *avidyayā vāsanayā mrshaivodbhūtayā*. Çank.

6. *vicchāyayati vidrāvayati*. Çank.

7. Quand la science prend la place de l'ignorance à laquelle est due l'évocation des images effroyables dont il vient d'être question. *yatrāvidyāpakrshyamānā vidyā cotkrshyamānā*. Çank.

8. L'âme est alors dans son état suprême et naturel. *sa yah sarvātma-bhāvah so' syātmanah paramo ātmabhāvah svābhāvīkah*. Çank.

9. Ayant une conscience propre. *purushah kshetrajñah*. Çank.

10. Sous sa forme absolue. *prājñena paramārthena svābhāvīkena svenātmanā parena jyotiṣhā*. Çank.

11. *çokāntaram çokachidram çokaçūnyam*. Çank.

12. Parce que l'œuvre qui constitue le rapport qui existe entre le père

mère, les mondes ne sont pas mondes, les dieux ne sont pas dieux, les Vedas ne sont pas les Vedas. En cet état le voleur n'est pas voleur, le meurtrier d'un embryon n'est pas meurtrier d'un embryon, le *Cāṇḍāla*¹ n'est pas *Cāṇḍāla*, le *Paulkasa*² n'est pas *Paulkasa*, le *Çramaṇa*³ n'est pas *Çramaṇa*, l'ascète n'est pas ascète ; on n'a plus rien de commun avec la vertu ni avec le vice, car on est au-delà de toutes les peines que peut éprouver le cœur. »

Dans la *Chând. Up.* et la *Kaush. Up.* les idées fondamentales sont identiques, mais elles s'y trouvent dégagées des détails incidents et confus qui les obscurcissent dans la *Bṛh. ār. Up.*

Chând. Up. 4. 3, 3. *Prāṇo vāva saṁvargaḥ sa yadā svapiti prāṇam eva vāg apy eti prāṇam cakshuḥ prāṇam śrotram prāṇam manaḥ prāṇo hy evaitān sarvān saṁvṛikta iti.*

« Le prāṇa est le lieu où convergent (les organes). Quand on dort, la parole se retire dans le prāṇa, la vue se retire dans le prāṇa, l'ouïe se retire dans le prāṇa, le manas se retire dans le prāṇa, car le prāṇa concentre (en lui) tous (les organes). »

6. 8, 1. — *Uddālako hāruṇiḥ çvetaketuḥ putram uvāca svapnāntaṁ me somya vijānīhīti yatraitat puruṣaḥ svapiti nāma satā somya tadā saṁpanno bhavati svam apīto bhavati tasmād enaṁ svapitīty ācakshate svam hy apīto bhavati.*

« Uddālaka Aruṇi dit à son fils Çvetaketu : — « Apprends de moi, ami, (la nature) du sommeil. Quand l'homme (ou le puruṣa) dort, il est uni à l'être, il entre en soi-même⁴. C'est de là que vient le mot *svapiti* pour signifier « il dort », car on est entré (*apīta*) alors en soi-même (*svam*)⁵. »

et le fils a cessé d'être, et ainsi pour tout le reste. *putrasambandhani-mittasya karmaṇo vinirmuktatvāt pītāpy apītā bhavati.* Çank.

1. Le fils d'un çūdra et d'une brāhmaṇī. *çūdreṇa brāhmaṇyām utpannah.* Çank.

2. Le fils d'un çūdra et d'une femme de la caste des kshatriyas. *paulkasaḥ çūdreṇaiva kshatriyāyām utpannah.* Çank.

3. Le brāhmaṇe qui ne célèbre plus le sacrifice et qui a embrassé la profession de religieux mendiant.

4. C'est-à-dire qu'il abandonne sa forme individuelle et relative pour sa forme réelle et absolue. *mana ādisamsargakṛtam jīvarūpam parityajya svam sadrūpam yat paramārthasatyam apīto' pigato bhavati.* Çank.

5. Nous avons là un de ces jeux de mots étymologiques si fréquents dans les Upanishads et, en général, dans la littérature des Brāhmaṇas. Inutile d'ajouter qu'ici, comme dans la plupart des cas, l'étymologie est absurde.

8. 10, 1. — *Sa esha svapne mahāyamānaḥ caraty esha ātmeti.*

« Celui qui, glorifié¹ dans le sommeil, perçoit différentes visions², est l'âtman. »

8. 11, 1. — *Tad yatraitat suptah samastah samprasanaḥ svapnaṁ na vijānāty esha ātmeti.*

« Celui qui dans l'état de sommeil est concentré, jouit d'une quiétude parfaite, n'a conscience d'aucun rêve, est l'âtman. »

Kaushîtaki Up. 3. 3. Yatraitat puruṣaḥ suptah svapnaṁ na kaṁ cana paçyaty athāsmiṁ prāṇa evaikaadhā bhavati tad enaṁ vāk sarvair nāmabhiḥ sahāpyeti cakṣuḥ sarvair rūpaiḥ sahāpyeti śrotraṁ sarvair śabdair sahāpyeti manāḥ sarvair dhyānaiḥ sahāpyeti sa yadā pratibudhyate yathāgner jvalataḥ sarvā diṣo viśphuliṅgā vipratishṭherann evaṁ evaitasmād ātmanaḥ prāṇa yathāyatanaṁ vipratishṭhante prāṇebhyo devā devebhyo lokāḥ.

« Quand l'homme (ou le puruṣa) est endormi et ne voit point de rêves, il ne fait plus qu'un avec le prāṇa³. Alors la parole entre en lui (dans le prāṇa) avec tous les noms; la vue entre en lui avec toutes les formes (ou toutes les couleurs); l'ouïe entre en lui avec tous les sons; le manas entre en lui avec toutes les pensées. Quand il (l'homme) s'éveille, de même que d'un feu enflammé les étincelles s'élancent dans toutes les directions, de même les prāṇas quittent l'âtman pour occuper le siège (qui leur est assigné), les dieux (les sens) quittent les prāṇas, et les lokas (objets des sens) quittent les dieux. »

Dans la *Praçna Up.*, un chapitre entier est consacré à la théorie psychologique du sommeil et du rêve. En voici les passages les plus importants qui ne font guère, du reste, que reprendre et résumer des idées que nous connaissons déjà.

4. 1. — *Atha hainaṁ sauryāyaṇī gārgyaḥ papraccha . bhagarann etasmiṁ puruṣe kâni svapanti kâny asmiṁ jâgrati katara esha devaḥ svapnân paçyati kasyaitat sukhaṁ bhavati kasminn u sarve sampratishṭhita bhavan-titi.*

— 2. *Tasmai sa hovāca . yathā gārgya marīcayo 'rkasyāstaṁ gacchataḥ sarvā etasmiṁs tejomaṇḍala ekābhavanti . tāḥ punaḥ punar udayataḥ pracaranty evaṁ ha vai*

1. Entouré des hommages des femmes, etc. *mahāyamānaḥ śrīyādibhiḥ pūjyamānaḥ*. Çank.

2. *caraty anekavidhān svapnabhogān anubhavatity arthah*. Çank.

3. Identifié ici à l'âtman.

tat sarvaṃ pare deve manasy ekībhavati . tena tarhy esha purusho na cṛṇoti na paçyati na jighrati na rasayate na spr̥çate nābhivadate nādatte nānandayate na vijsṛjate neyāyate svapitīty ācakshate.

— 3. *Prāṇāgnaya evaitasmin pure jāgrati...*

— 5. *Atraisha devaḥ svapne mahimānam anubhavati . yad dṛṣṭaṃ dṛṣṭam anupaçyati çrutam crutam evārtham anuçṛṇoti deçadiganlaraiç ca pratyanubhūtaṃ punaḥ punaḥ pratyanubhavati dṛṣṭaṃ cādṛṣṭaṃ ca çrutam cāçrutam cānubhūtaṃ cānanubhūtaṃ ca sarvaṃ paçyati sarvaḥ paçyati.*

— 6. *Sa yadā tejasābhībhūto bhavati . atraisha devaḥ svapnān na paçyaty atha tadaitasmin çarīre etat sukhaṃ bhavati.*

4. 1. « Puis Gârgya Sauryāyaṇin l'interroge : — « O vénérable, quels sont ceux qui dorment dans l'homme (ou dans le purusha)? Quels sont ceux qui veillent en lui? Quel est le dieu qui voit les rêves? Quel est celui qui jouit du bonheur (que l'on goûte dans le sommeil)? En qui reposent-ils tous? »

— 2. « Il¹ lui répondit : — « O Gârgya, de même que tous les rayons du soleil se réunissent à son disque lumineux au moment où il se couche et qu'ils se projettent (en dehors de lui) au moment où il se lève, — de même tout cela² se réunit au manas qui est le dieu suprême³. Par là⁴ donc l'homme n'entend plus, ne voit plus, n'odore plus, ne goûte plus, ne touche plus, ne parle plus, ne prend plus (avec les mains), n'a plus de jouissances voluptueuses, n'émet plus (les excréments), ne marche plus. Il dort, dit-on.

— 3. « Les feux du prāṇa veillent dans cette ville (qui est le corps)⁵...

— 5. « Alors le dieu (le manas) perçoit dans le sommeil la grandeur⁶. Il revoit tout ce qu'il a vu (dans l'état de veille), il entend de nouveau tout ce qu'il a entendu, il perçoit de nouveau tout ce qu'il a perçu dans des lieux et des directions

1. Pippalāda.

2. Les sens et leurs objets. *tat sarvaṃ vishayendriyādijātam*. Çank.

3. Parce qu'il est la source des autres dieux, c'est-à-dire des sens. *cakshurādīderānām manasāntratrāt paro devo manah*. Çank.

4. Par suite du fait de l'unification des sens dans le manas. *yasmāt svapnakāle çotrādīni çabdādyupalabdhikarānāni manasy ekībhūtānīva karānavyāpārād uparatāni tena*, etc. Çank.

5. Pendant le sommeil.

6. Il embrasse les sens et leurs objets. *mahimānam vibhūtim vishaya-vishayilakshanam*. Çank.

différentes¹. Ce qui a été vu et non vu², ce qui a été entendu et non entendu, ce qui a été perçu et non perçu, — il voit tout (cela) ; lui qui est tout³ voit (tout).

— 6. « Lorsque ce dieu est sous la domination du *tejas*⁴ alors il ne voit plus de rêves⁵. Alors le bonheur⁶ est goûté dans ce corps. »

La *Māṇḍukya Up.* est exclusivement consacrée à l'exposé de la théorie qui nous occupe et paraît avoir été la source où l'auteur du *Vedāntasāra* a puisé le résumé qu'il nous en a transmis et les expressions techniques dont il se sert. Cette Upanishad que nous allons reproduire en entier est, du reste, la dernière de celles dont nous nous servons ici qui traite des états de veille, de sommeil et de profond sommeil. On remarquera qu'elle constate en outre l'existence d'un état de l'âtman appelé le quatrième (*tuṛīya*), en raison du rang qu'il occupe relativement aux précédents, et qui n'est autre que celui de l'âtman individuel réuni à l'âtman universel et absolu, ou, en d'autres termes, l'état qui correspond à la délivrance.

Māṇḍ. Up. 1. *Om ity etad aksharam idaṃ sarvaṃ tasyo-paryākhyānaṃ bhūtaṃ bhavad bhaviṣyaḥ iti sarvaṃ oṃ-kāra eva . yac cānyaḥ trikālātītaṃ tad apy oṃkāra eva.*

2. — *Sarvaṃ hy etad brahmāyaṃ ātmā brahma so' yam ātmā catuspāt.*

3. — *Jāgaritasthāno vahiḥprajñāḥ saptāṅga ekonaviṃ-catimukhaḥ sthūlabhug vaiṣvānaraḥ prathamah pādah.*

4. — *Svapnasthāno' ntaḥprajñāḥ saptāṅga ekonaviṃ-catimukhaḥ praviviktabhuk taijasa dvitīyah pādah.*

5. — *Yatra supto na kaṃ cana kāmāṃ kāmāyate na kaṃ cana svapnaṃ paçyati tat sushuptaṃ . sushuptasthāna ekībhūtaḥ prajñāghana evānandamayō hy ānandabhuk cetomukhaḥ prajñas tṛtīyah pādah.*

1. *deçadigantaraiç ca deçāntarair digantaraiç ca.* Çank.

2. Ce qui a été vu dans cette même existence et ce qui a été vu dans une autre existence. *dr̥ṣṭam cāsmīn janmany adr̥ṣṭam ca janmantara-dr̥ṣṭam.* Çank.

3. C'est-à-dire, lui, qui est l'âme, le moi de tous les organes. *sarvaka-rānātmā mano deval.* Çank.

4. C'est-à-dire, quand il est complètement au pouvoir de l'intelligence lumineuse qui réside dans les veines du cœur, et que les impressions rapportées de l'existence antérieure sont écartées. *yasmin kâlē saureṇa cintākyena tejasā nādiçaye sarvato' bhibhūto bhavati tiraskṛtavāsanādvārah bhavati tadā,* etc. Çank.

5. Il est dans l'état de profond sommeil. *sushupto bhavati.* Çank.

6. Le bonheur, c'est-à-dire la connaissance absolue. *etat sukham bhavati yad vijñānaṃ nīrābādham.* Çank.

6. — *Esha sarveçvara esha sarvajña esho' ntaryâmy esha yonih sarvasya prabhavâpyayau hi bhûtânâm.*

7. — *Nântahprajñam na vahihprajñam nobhayatah-prajñam na prajñanaghanam na prajñam nâprajñam. adr̥ṣṭam avyavahâryam agrâhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeçyam ekâtmyapratyayasûram prapañcopaçamaṇ çântam çivam advaitam caturtham manyante sa âtmâ sa vijñeyah.*

8. — *So' yam âtmâdhyaksharam omkaro' dhimâtram pâdâ mât-râ mât-râç ca pâdâ akâra ukâro makâra iti.*

9. — *Jâgaritasthâno vaiçvânaro 'kâraḥ prathamâ mât-râpter âdimattvâd vâpnoti ha vai sarvân kâman âdiç ca bhavati ya evaṇ veda.*

10. — *Svapnasthânas taijasa ukâro driti'yâ mâtrotkar-shâd ubhayatvâd votkarshati ha vai jñânasamtatiṇ samâ-naç ca bhavati nâsyâbrahmarit kule bhavati ya svam veda.*

11. — *Susushptasthânaḥ prâjño makâras tr̥ti'yâ mât-râ miter apîter vâ minoti ha vâ idam sarvam apîtaç ca bhavati ya evaṇ veda.*

12. — *Amâtraç caturtho 'vyavahâryah prapañcopa-çamaḥ çivo 'dr̥aita evam omkâra âtmaiva samvicit̥y âtma-nâtmânaṇ ya evaṇ veda.*

1. « Om est cet (être) impérissable (ou la syllabe), cet univers ; il a pour désignation explicative ¹ le passé, le présent et l'avenir : l'univers n'est que om. Et cet autre (être) ² qui est supérieur aux trois modes du temps est aussi la syllabe om.

2. « Car cet univers est Brahma, cet âtman est Brahma. Cet âtman est composé de quatre parties.

3. « La première partie (de l'âtman) est Vaiçvânara dont le séjour est l'état de veille ; il perçoit (les choses) extérieures ³, il a sept membres ⁴, dix-neuf bouches ⁵ et jouit des objets des sens ⁶.

1. *vispashtam prakathanam upavydkhyânâṇam.* Çank.

2. L'être non développé . *avyakrtâdi.* Çank.

3. *vahihprajnah svâtmyatirikte vishaye prajñâ yasya sa vahihprajñah.* Çank.

4. *tathâ saptaṅgâny asya tasya ha vaitasya âtmano vaiçvânarasya mûr-dhaiva suleçâç cakṣur viçvarûpaḥ prânah prthagvartmâtmâ samdeho bahulo vastir eva rayih prthivy eva pâdav agnihotrakalpanâçeshatvenâgnir mukha-ivenâhavanîya ukta ity evam saptaṅgâni yasya sa saptaṅgah.* Çank.

5. Les dix organes de perception et d'action, les cinq prânas, le manas, la buddhi, l'ahamkâra et le citta. *buddhindriyâni karmendriyâni ca daça vâyavaç ca prânâdayah pañca mano buddhir ahamkâraç cittam iti mukhâni.* Çank.

6. *sthûlân vishayân bhunkta iti sthûlabhuk.* Çank.

4. « La deuxième partie (de l'âtman) est *Taijasa* dont le séjour est l'état de sommeil ; il perçoit les (choses) internes ¹, il a sept membres, dix-neuf bouches et jouit des (choses) subtiles (des impressions recueillies dans l'état de veille).

5. « Alors qu'étant endormi on n'éprouve aucun désir et qu'on ne voit aucun rêve, c'est (ce qu'on appelle) le profond sommeil. La troisième partie (de l'âtman) est *Prājña* dont le séjour est l'état de profond sommeil ; il est unifié, il est tout intelligence, il est fait de bonheur, il goûte le bonheur, il a l'intelligence (*cetaḥ*) pour bouche.

6. « Il est le seigneur de l'univers, il est l'omniscient, il est le régisseur interne, il est la matrice de l'univers, il est le commencement et la fin des créatures.

7. « Sans intelligence interne, sans intelligence externe, sans l'une et sans l'autre, n'étant pas un faisceau d'intelligence, n'étant ni intelligent ni inintelligent, invisible, échappant à toute relation, imperceptible, sans signe distinctif, ne tombant pas sous la pensée, ne pouvant être décrit (ou défini), ayant pour essence l'idée d'homogénéité, (lieu de) repos (de dissolution) du développement matériel, apaisé, pur, sans second, — tel est, pensent (les sages), le quatrième (état de Brahma). C'est l'âtman, c'est celui qu'il faut connaître.

8. « Il est l'âtman par rapport à l'*akshara* (la syllabe ou l'impérissable); il est la syllabe *om* par rapport à la mesure. Les parties (de l'âtman) sont les mesures (de la syllabe *om*)², et ces parties qui sont des mesures sont la lettre *a*, la lettre *u*, la lettre *m*.

9. « *Vaiçvânara*, qui a pour séjour l'état de veille, est la lettre *a* qui est la première mesure. Parce que (la parole est tout entière) pénétrée (de la lettre *a*)³, parce qu'elle est la première lettre, celui qui possède cette connaissance obtient tout ce qu'il désire ; il est le premier.

10. « *Taijasa*, qui a pour séjour l'état de sommeil, est la lettre *u*, qui est la deuxième mesure. Parce que (cette lettre) est supérieure (postérieure à la lettre *a*)⁴ ou parce qu'elle tient le milieu⁵,

1. Les impressions recueillies dans une existence antérieure. *indriyāpekshayānīśhatvān manasas tadvāsānārupā ca svapne prajñā yasyety antah-prajñāh*. Çank.

2. *âtmano ye pādās ta omkārasya mātṛāh*. Çank.

3. *āpter āptir vyāptir akārena sarvā vāg vyāptā*. Çank.

4. *utkarshāt akārād utkrṣṭa iva hy ukārāh*. Çank.

5. Entre la lettre *a* et la lettre *m*. *ubhayatvād vā akāramakārayor madhyastha ukārāh*. Çank.

celui qui possède cette connaissance porte plus haut (plus loin) l'enchaînement de la science, il est équitable (c'est-à-dire neutre entre ses amis et ses ennemis), et nul ne naît dans sa famille qui ne soit versé dans la science de Brahma.

11. « *Prājña*, qui a pour séjour l'état de profond sommeil, est la lettre *m*, qui est la troisième mesure. Parce que cette lettre représente la notion véritable ¹ et l'absorption ², celui qui possède cette connaissance possède la véritable notion de cet univers ³, il est absorbé (dans l'âtman suprême).

12. « Le *Quatrième* est sans mesure, échappant à toute relation; il est le terme du développement matériel; il est aimable (ou *çiva*), sans second. Il est la syllabe *om*, il est l'âtman. Celui qui possède cette connaissance pénètre l'âtman avec son âtman (est absorbé dans l'âtman universel) ⁴. »

1. *mīler mītir mānam miyeta iva hi viçvalaijasau prājñena pralayotpattyoh praveçanirgamābhyām prastheneva yavāh . tathā omkārasamāptau punah prayoge ca praviçya nirgacchata ivdkārokārau makāre. Çank.*

2. *Minoti ha vedam sarvam jagadyāthātmyam jñānātīty arthah. Çank.*

3. *apīter vāpītir apy ya ekibhāvah omkarocçārane 'ntyē 'kshare ekibhūtāv ivdkārokārau. Çank.*

4. *âtmaiva samviçaty âtmanā svenaiva svam pāramārthikam âtmānam ya evam veda. Çank.*

CHAPITRE IX.

LES TROIS QUALITÉS.

L'idée première des qualités qui teignent de nuances diverses l'âtman incorporé ou plutôt la matière à laquelle il est uni et qui se reflète en lui, remonte probablement à l'époque védique. De très-bonne heure, les hymnes l'attestent, les mots qui désignaient la lumière et les ténèbres ont pris un sens moral et philosophique et sont devenus respectivement synonymes de bien et de mal, de pureté et de vice. Le *sattva* ou la qualité de vérité, de clarté ou de pureté (toutes choses voisines et pour ainsi dire identiques à l'origine), et la qualité de *tamaḥ* ou de ténèbres ont évidemment pris la place qu'elles occupent dans les différents systèmes philosophiques de l'Inde¹, sous l'influence traditionnelle de ces analogies primitives. Quant au *rajaḥ* (la qualité de couleur ou de passion) c'est une catégorie intermédiaire qui fut sans doute introduite postérieurement dans le travail de systématisation qui eut lieu au sein des écoles philosophiques, et par l'effet duquel la théorie des trois qualités prit sa forme définitive.

Quoi qu'il en soit, l'idée des trois qualités, telle que nous la trouvons dans les Upanishads, est, contrairement à l'esprit qui paraît avoir présidé à la formation de la philosophie de l'âtman, fort artificielle : le *sattva*, le *rajaḥ* et le *tamaḥ* n'ont été imaginés apparemment que pour rendre compte des mobiles ou des

1. La théorie des trois qualités semble appartenir en propre au système Sāṃkhya auquel le Vedānta l'a empruntée tardivement.

modifications de l'activité de l'âtman individuel, que la théorie de l'œuvre et de ses effets n'explique que d'une manière insuffisante. Cette conception n'apparaît d'ailleurs dans l'ensemble de la doctrine qu'à une époque fort tardive.

C'est dans la *Kātha Up.* que nous rencontrons la première mention du *sattva*; toutefois ce mot n'y désigne pas encore expressément une des qualités de la matière. Il s'applique à un état spécial et intermédiaire de l'âtman. Voici du reste le passage (6. 7) où il se trouve et où, d'après Çaṅkara, il serait synonyme de *buddhi*¹.

Indriyebhyaḥ paraṇ mano manasaḥ sattvam uttamaṇ. sattvād adhī mahān ātmā mahato 'vyaktam uttamam.

« Le manas est supérieur aux sens; le *sattva* est supérieur au manas; le *Mahān ātmā* est supérieur au *sattva*; l'*avyakta* (l'indéveloppé) est supérieur au *mahat*. »

Le passage suivant de la *Praçna Up.* (1. 15) semble contenir une allusion à la théorie des trois qualités.

Teshāṃ asau virajo brahmaloko na yeshu jihmam anṛtaṇ na mâyâ ceti.

« C'est pour ceux-là qu'est (destiné) le monde de Brahma dépourvu de *rajaḥ*, et non pour ceux chez lesquels se trouvent l'injuste, le faux et l'hypocrisie². »

Le mot *sattva* se trouve employé dans les trois passages suivants de la *Muṇḍaka Up.* dans un sens qui paraît analogue à celui qu'il a dans la *Kātha Up.*

3. 1, 8. — *Na cakshushâ grhyate nâpi vâcâ nân्यair devair tapasâ karmanâ vâ . jñānaprasādena viçuddhasattvas talas tu taṇ paçyate nishkalaṇ dhyâyamānaḥ.*

3. 1, 10. — *Yaṇ yaṇ lokaṇ manasâ samvibhāti³ viçuddhasattvaḥ kāmāyate yāṇç ca kāmān . taṇ taṇ lokaṇ jayate tāmç ca kāmāṇs tasmād ātmajñāṇ hy arcayed bhūtikāmaḥ.*

3. 2, 6. — *Vedāntavijñānasuniçcitārthâḥ samnyāsayaogād yatayaḥ çuddhasattvâḥ . te brahmalokeshu parāntakāle parāmṛtâḥ parimucyante sarve.*

« On ne le saisit (Brahma) ni par la vue, ni par la parole, ni par d'autres organes, ni au moyen de la pénitence ou du sacri-

1. *Sattvoçabād buddhir ihocyate.*

2. *mâyâ nāma vahir ātmānam prakāçyānyathaiva kāryam karoti sâ mâyâ mithyācārurūpā. Çaṅk.*

3. Les auteurs du *Dict. de St-P.* proposent *sambhārayati* au lieu de *samvibhāti* qu'ils croient fautif.

fice; c'est à la faveur de la (vraie) science que celui dont le *sattva*¹ est pur voit en méditant sur lui (l'être) qui n'a point de parties.

« Quel que soit le monde qu'évoque dans sa pensée (ou que désire)² celui dont le *sattva* est pur, — quels que soient ses désirs, il conquiert ce monde et les objets de ses désirs. Celui qui désire la puissance doit donc honorer celui qui connaît l'âtman.

« Les ascètes qui possèdent la notion bien claire de l'objet de la science du *Vedânta* (c'est-à-dire l'âtman) et dont le *sattva* est pur, grâce à la pratique du renoncement, — ceux-là tous, devenant au moment de la mort suprêmes, immortels, dans les mondes de Brahma, obtiennent la délivrance. »

Les mots *râga* = *rajaḥ* et *tamaḥ* se trouvent également dans cette Upanishad, mais non pas encore avec la signification spéciale qu'ils ont prise plus tard dans la terminologie philosophique.

Voici d'ailleurs le texte des versets où ces expressions se rencontrent.

3. 2, 5. — *Samprapyainam rshayo jñānatṛptāḥ kṛtāt-māno vītarāgāḥ praçāntāḥ . te sarvagaṃ sarvataḥ prāpya dhīrā yuktātmanāḥ sarvam evāviçanti.*

« Les *rshis*³, réjouis par la science, ayant acquis l'âtman⁴, dépourvus de passions (*rāga*), apaisés, qui se sont unis à lui (à l'âtman), — ces sages, qui sont réunis (à lui) pour toujours⁵, ayant atteint complètement (l'être) omniprésent, pénètrent l'univers⁶. »

2. 2, 6. — *Śvasti vaḥ pārāya tamaḥ parastāt.*

« Puissiez-vous atteindre l'autre rive du *tamaḥ* (de l'ignorance)⁷. »

Bien que dans la *Çvetāçvatara Up.* les qualités ne soient pas désignées expressément sous leurs dénominations techniques, il

1. *Viçuddhāntahkaranah. Çank.*

2. *samvibhātī samkalpayati. Çank.*

3. Ceux qui ont l'intuition de la doctrine védantique. *rshayo darçana-vantah. Çank.*

4. *kṛtātmanāḥ paramātmasvarūpenaiva nishpannātmanāḥ santah. Çank.*

5. *yuktātmano nityasamāhitasvābhāvah. Çank.*

6. Se répandent en lui après la destruction de l'enveloppe (*upādhi*) de l'ignorance, comme s'exhale en tous sens l'éther qui était renfermé dans un pot qu'on vient de briser. *bhinnaghatākāçavad avidyākṛtopādhiparicchedam jahāti. Çank.*

7. *avidyātamasah parastāt. Çank.*

n'est guère permis de douter, à la lecture des passages que nous allons rapporter, qu'à l'époque où cette Upanishad a été écrite, la catégorie philosophique des trois qualités ne fût définitivement partie de la doctrine.

1. 4. — *Tam ekanemiṃ trivṛtam.*

« (Le char de Brahma) qui a une jante (la *mâyâ* Com.) triplement couverte (par les qualités. Com.). »

3. 12. Nous trouvons l'expression de *sattvasya pravartakaḥ*, agent du *sattva*, appliquée au purusha; mais, d'après le commentateur, *sattva* serait encore ici le synonyme d'*antaḥkaraṇa*, l'organe interne, ou la buddhi.

4. 18. — *Yadâtamas tan na divâ na râtir na san na cāsan çiva eva kevalaḥ.*

« Quand il n'y a plus de *tamaḥ*, il n'y a ni jour, ni nuit, ni être, ni non-être : (il ne reste) que Çiva, l'être absolu. »

5. 7. Le purusha, ou l'*âtman* individuel, est appelé *triguṇa* « celui qui est doué des trois qualités. »

5. 12. — *Sthûlâni sūkshmâṇi bahûni caiva rūpâṇi dehî svaguṇair viṇoti . kriyâguṇair âtmaguṇaiç ca teshâm samyogahetur aparo' pi dr̥ṣṭaḥ.*

« L'incorporé¹ recouvre avec ses qualités² les formes diverses, grossières³ et subtiles⁴. Avec ces qualités d'action et ces qualités de l'*âtman*, (l'incorporé) qui est la cause de leurs rapports mutuels, se voit aussi ailleurs⁵. »

6. 2. L'*âtman* incorporé a l'épithète de *guṇî* « doué des qualités. »

6. 11. L'*âtman* absolu reçoit au contraire l'épithète de *nirguṇa* « celui qui n'est pas uni aux qualités. »

6. 16. L'*âtman* uni à la matière est encore appelé *guṇî* et *guṇeça*, « le possesseur des qualités », « le maître des qualités ».

Dans la *Maitri Up.* la systématisation scolastique, relative aux trois qualités, est encore plus clairement adoptée; nous les y trouvons désignées techniquement et définies d'une manière précise.

3. 3. — *Atha yathâgninâyahpiṇḍo vâbhibhûtaḥ kartṛ-bhir hanyamâno nânâtvam upaiti evaṃ vâva khalv asau*

1. Le *viññânâtman*. Com.

2. *svaguṇair vihitapratishiddhavishayânubhavasamskâraiḥ*. Com.

3. Comme les pierres, etc. *sthûlâny açmâdîni*. Com.

4. Les éléments subtils. *sūkshmâni taijasadhâtuprabhrtîni*. Com.

5. Change de corps, transmigre. *sa dehî aparo' pi dehântarasamyukto bhavâtîty arthah*. Com.

bhūtātmanāhpurushenābhibhūto guṇair hanyamāno nānātvaṃ upaiti.

« De même qu'une boule de fer¹, soumise au feu et travaillée par des artisans, devient multiple², ce *bhūtātman*³, soumis au puruṣa intérieur et travaillé par les qualités, devient multiple. »

3. 5. — *Athānyatrāpy uktam sammoho bhayaṃ viśhādo nidrā tandrī pramādo jarā ṣoḥaḥ kṣhūt pipāsā kārpaṇyaṃ krodho nāstikyam ajñānaṃ mātsaryaṃ naiḥkārūnyaṃ mūḍhatvaṃ nirrīḍatvaṃ nirākrītvaṃ uddhatatvaṃ asamatvaṃ iti tāmasāni . antaśrīṣṇā sneho rāgo lobho hīṃsā ratir dviśtīr vyāvṛtatvaṃ īrśhyākāmanam asthira-
tvaṃ calatvaṃ vyagratvaṃ jigīṣārthopārjanaṃ mitrānugrahaṇaṃ parigrahāvalambo' nishṭeshv indriyārtheshu dviśtīr iśṭeshv abhishvaṅgaḥ ṣuktasvaro' nnatamas tv iti rājasānyetaiḥ paripūrṇa etair abhibhūta ity ayaṃ bhūtātma
tasmān nānārūpāny āpnoti.*

Il a été dit aussi ailleurs : — « L'égarement, la crainte, le désespoir, l'engourdissement, la paresse, la légèreté, la vieillesse, le chagrin, la faim, la soif, la misère, la colère, l'irrégion, l'ignorance, l'envie, la dureté de cœur, la folie⁴, l'impudeur⁵, l'irrésolution⁶, la témérité⁷, l'inégalité (d'humeur) résultent de la qualité de *tamaḥ*. La soif intérieure (la concupiscence)⁸, l'attachement, le désir, la convoitise, la méchanceté, l'amour charnel, la haine, la dissimulation⁹, la jalousie, la poursuite des choses vaines¹⁰, la mobilité (d'humeur), l'activité, la dissipation, l'ambition, la poursuite des richesses, la bienveillance envers les amis, l'appui prêté à ceux qui vous entourent (?)¹¹, l'aversion

1. Le Com. voit dans la particule *vā* l'indication d'une alternative sous-entendue qu'il explique ainsi : *vyāpto' yaspindo vā kṣhātādīpindah samtaplah*.

2. C'est-à-dire lance des étincelles. *nānātvaṃ viśhphulingabhaveno-paiti*. Com.

3. Voir pour le *bhūtātman* le chapitre des diverses fonctions psychologiques.

4. L'absence de discernement (*avivekitvaṃ*), d'après le Com.

5. *nirīḍatvaṃ akāryakarane 'napatrapatvaṃ*. Com.

6. *nirākrītvaṃ anavasthitasvabhāvatvaṃ*. Com.

7. *uddhatatvaṃ sāhaseshu niḥcankatvaṃ*. Com.

8. *aprāpye 'py arthe 'bhītāśho 'ntaśrīṣṇā*. Com.

9. *vyāvṛtatvaṃ vyāvṛtābhīprāyatvaṃ gūḍhābhisamdhītā*. Com.

10. (*akāmanam*) *nirarthakapravṛttimattvaṃ*. Com.

11. *parigrahāvalambo grhāḥramotsāhaḥ*. Com.

pour ce que l'on hait parmi les objets des sens, la prédilection pour ce que l'on aime (parmi ces mêmes objets), les murmures (?)¹, la libéralité² résultent de la qualité de *rajaḥ*. Il est rempli (gouverné) par ces (passions); c'est ainsi que le *bhūtātman* prend des formes diverses. »

Le passage suivant a pour but d'expliquer la genèse des trois qualités.

5. 2. — *Tamo vā idam agra āsīd ekam tat pare syāt tat tatpareṇeritaṃ viśhamatvaṃ prayātyetad rūpaṃ vai rajas tad rājaḥ khalv īritaṃ viśhamatvaṃ prayāty etad vai sattvasya rūpaṃ tat sattvam everitaṃ rasaḥ saṃprasravat so 'mṇo 'yaṃ yaç cetāmātraḥ pratipurushaḥ kshetrajñāḥ saṃkalpādhyavasāyābhimānalingaḥ prajāpatiḥ viçvety asya praç uktā etās tanavaḥ . atha yo ha khalu vāvāsya tāmaso 'mṇo 'sau sa brahmacāriṇo yo 'yaṃ rudro 'tha yo ha khalu vāvāsya rājaso 'mṇo 'sau sa brahmacāriṇo yo 'yaṃ brahmātha yo ha khalu vāvāsya sātṭviko 'mṇo 'sau sa brahmacāriṇo yo 'yaṃ vishnuḥ.*

« Au commencement cet univers était uniquement le *tamaḥ* (l'obscurité); il résidait dans (l'être) suprême³. Mis en mouvement par (l'être) suprême, il devint inégal. Sous cette forme (nouvelle) il forma le *rajaḥ*⁴; ce *rajaḥ* mis en mouvement devint inégal. Sous cette forme (nouvelle) il forma le *sattva*; ce *sattva* fut mis en mouvement et l'essence (*rasa*) en découla. Cette partie⁵ est celle qui est toute intelligence, qui se réfléchit dans l'homme⁶, qui connaît le champ (c'est-à-dire le corps)⁷, qui a pour caractère la délibération, la détermination et la conscience. Prajapati, Viçvā⁸, comme il a été dit, sont ses formes. Cette partie de l'âtman⁹ qui est formée de *tamaḥ* est, ô brahmacārins, la même que Rudra; cette partie de l'âtman qui est formée de *rajaḥ* est, ô brahmacārins, la même que Brahma; cette partie

1. çuktasvaro 'vyaktasvaras tadvaltam. Com.

2. annatamo bahvannah khyātyādyuddeçenānnadānaparatvam. Com.

3. pare cidātmani syād bhavatīti yāvat. Com.

4. yad idam pareritasya tamaso viśhamatvagamanam etadrūpaṃ vai prasiddham rajo rajogunākhyam kāraṇam. Com.

5. so' yaṃ amṇo' mṇa ivāmṇaḥ cidātmanah. Com.

6. pratipurushaḥ pratibimbo nānodapātreshv iva sūryādir nānāvidhārthā-kārabuddhivrttishu vibhāvya mānatvāt pratipurusha ity arthah. Com.

7. kshetram çarīram. Com.

8. prajāpatih samashtivairājapindābhimāni devaḥ viçvā vyashtipindābhimānini devatā. Com.

9. asyātmanah. Com.

de l'âtman qui est formée de *sattva* est, ô brahmacârins, la même que Vishnu. »

Au verset 6. 10, les objets des sens sont identifiés aux trois qualités.

Triguṇaṃ bhojyaṃ bhoktâ purusho 'ntahsthaḥ.

« Les trois qualités sont l'objet de la jouissance ; le purusha interne est celui qui jouit. »

Et plus bas :

Prākṛtaṃ annaṃ triguṇabhedaparīṇāmatvān mahad-ādyāṃ viśeshāntaṃ līṅgaṃ.

« La nourriture issue de la nature par l'effet des modifications résultant de la distinction des trois qualités, commence par le *mahat* et finit par les éléments¹ ; elle est le signe (de l'âtman individuel). »

Enfin, la *Maitrī Up.* (6. 38) nous apprend encore, relativement aux trois qualités, que le *sattva* est le séjour de l'âtman universel.

*Raviṃmadhye sthitaḥ somaḥ somamadhye hutâçanaḥ .
tejomadhye sthitaṃ sattvaṃ sattvamadhye sthito 'cyutaḥ.*

« Le soma est placé au milieu du soleil, le feu est situé au milieu du soma, le *sattva* est placé au milieu du feu, l'impérissable est situé au milieu du *sattva*. »

1. *viśeshāḥ vikāraçabdavācyāḥ prthivyādīmahābhūtalakṣhaṇāḥ.* Com.

CHAPITRE X.

LA MÂYÂ.

Bien qu'impliquée, comme nous avons eu déjà occasion de le remarquer, par les principales données de la doctrine de l'âtman, l'idée de la *mâyâ*, ou du développement matériel considéré comme une pure illusion, n'est devenue, à ce qu'il semble, bien consciente et bien déterminée qu'à une époque relativement récente. Elle ne pouvait guère d'ailleurs s'accuser dans toute sa netteté qu'après que le système eut acquis un état d'avancement suffisant pour nécessiter un choix entre l'admission de deux principes coexistants et éternels, l'esprit et la nature ou la matière (ce qui devint la base de la philosophie *Sāṃkhya*), et la prédominance du principe intellectuel, qui, une fois adoptée, devait aboutir à la négation du principe contraire. C'est la conclusion que le *Ve-dānta* finit en effet par formuler.

Mais, quoique la théorie de la *mâyâ* n'ait été clairement exposée qu'à l'époque où ont été rédigées les moins anciennes des Upanishads que nous mettons à contribution pour ce travail, le mot *mâyâ* lui-même se rencontrait dans le passage suivant de la *Bṛh. âr. Up.* (2. 5, 19) où l'on serait tenté, à première vue, de le prendre dans l'acception toute spéciale qu'il reçut beaucoup plus tard dans les écrits védantiques.

Rûpaṃ rūpaṃ pratirûpo babhûva tad asya rūpaṃ praticakṣaṇāya indro mâyâbhiḥ pururûpa īyate yuklâ hy asya harayaḥ çatâ daçety ayaṃ vai harayo' yaṃ vai daçâ ca sahasrâṇi bahûni cānantāni ca tad etad brahma.

« Il prit une forme conforme à chaque forme. Afin de mani-

fester sa forme¹, Indra semble multiforme² au moyen de ses *mâyâs*³; car il a cent dix chevaux attelés (à son char)⁴. C'est lui qui est les chevaux (ou les sens); c'est lui qui est au nombre de dix et de milliers nombreux, innombrables; c'est lui qui est Brahma. »

Mais, en y regardant de près, on s'aperçoit que nous avons ici une citation du *ṛg-veda*, 6. 47, 18, où le mot *mâyâ* a certainement son sens primitif de « faculté, énergie intime et mystérieuse qui permet aux dieux d'accomplir leurs actes surnaturels »; et rien ne prouve que les auteurs de la *Bṛh. âr. Up.* aient voulu y attacher une signification différente de celle que cette expression avait dans l'hymne même.

Cependant, si la *Bṛh. âr. Up.* ne connaît pas encore la *mâyâ* telle qu'on la concevait à l'époque du *Vedāntasāra*, différents passages de cette Upanishad présentent des vues où l'ensemble des choses est considéré comme comprenant l'être et le non-être, la lumière et les ténèbres, la science et l'ignorance, l'immortalité et la mort, chacun de ces contraires correspondant respectivement à l'intelligence résumée et personnifiée dans Brahma et à la matière sous toutes ses formes. Le morceau suivant (1. 3, 28), qui est une sorte de commentaire d'un *mantra* du *Sāma-Veda*, établit d'une manière expresse cette série d'identifications qui semble un acheminement vers la théorie postérieure de la *mâyâ* vedāntique.

Asato mâ sad gamaya tamaso mâ jyotir gamaya mṛtyor māmṛtaṃ gamayeti sa yad āhāsato mâ sad gamayeti mṛtyur vā asat sad amṛtaṃ mṛtyor māmṛtaṃ gamayā-mṛtaṃ mâ kurv ity evaitad āha tamaso mâ jyotir gamayeti mṛtyur vai tamo jyotir amṛtaṃ mṛtyor māmṛtaṃ gamayāmṛtaṃ mâ kurv ity evaitad āha mṛtyor amṛtaṃ gamayeti nātra tirohitam ivāsti.

« Du non-être conduis-moi dans l'être; de l'obscurité conduis-moi dans la lumière; de la mort conduis-moi dans l'immortalité. »

— Dans ces paroles : « Conduis-moi du non-être dans l'être », le non-être est la mort, l'être est l'immortalité; (cela veut donc

1. *yadi hi nāmarūpe na vyākriyete tadāsyātmano nirupādḥikam rūpam prajñānaghaṇḍhīyam na pratikhyāyeta.* Çank.

2. *na tu paramārthataḥ pururūpo bahurūpa iyate gamyate ekarūpa eva prajñānaghaṇaḥ san.* Çank.

3. *mâyābhiḥ prajñābhir nāmarūpabhūtatatkṛtamīthyābhimānair vā.* Çank.

4. Ou cent dix sens attachés au corps. *yuktā ratha iva vājinah svavi-shayaprakāṇḍya harayo haranād indriyāni.* Çank.

dire) de la mort conduis-moi dans l'immortalité, rends-moi immortel. Dans ces paroles : « Conduis-moi de l'obscurité dans la lumière », l'obscurité est la mort, la lumière est l'immortalité ; (cela veut donc dire) de la mort conduis-moi dans l'immortalité, rends-moi immortel. Enfin, dans ces paroles : « Conduis-moi de la mort dans l'immortalité », il n'y a rien d'obscur.

Le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.* 1. 4, 7) implique à son tour le caractère purement subjectif et sans réalité permanente et nécessaire de l'univers matériel.

Taddhedan tarhy avyākṛtam āsīt tan nāmarūpābhyām eva vyākriyate.

« Cet univers n'était donc pas manifesté ; il fut manifesté par le nom et la forme. »

Dans plusieurs autres passages de la *Bṛh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.*, qui sont cités pour la plupart au chapitre de l'âtman, l'être proprement dit est identifié à Brahma immatériel et éternel, et cette identification suffit à prouver que l'idée de la non-réalité objective de la matière était au moins à l'état latent dans les anciennes Upanishads. D'autre part, la théorie en vertu de laquelle ce sont les sens qui projettent leurs objets, — théorie dont les données se trouvent indiquées au chapitre de la Cosmogonie et dans celui des Sens, — conduit invinciblement à des conclusions semblables. Toutefois, il est à peu près certain que dans les anciennes Upanishads on s'en est tenu aux prémisses, à moins d'interpréter dans un sens favorable à l'idée d'illusion, comme on l'entendait à l'époque où le védântisme a subi ses dernières évolutions, cette phrase de la *Chând. Up.* 8. 3, 1.

Ta ime satyāḥ kāmā anṛtāpidhānās teshāṃ satyānāṃ satām anṛtam apidhānam.

« Ces désirs¹, qui sont réels, sont enveloppés par l'erreur ; l'erreur² est l'enveloppe de ces choses réelles. »

Mais je suis d'autant moins disposé à attribuer à ce passage un sens trop général et absolu, qu'on ne rencontre dans les anciennes Upanishads rien de précis qui autorise à le faire, et que même dans les Upanishads que nous pouvons appeler intermédiaires, eu égard à l'époque où elles ont été composées, la théorie de la *māyā* est passée sous silence. On ne saurait, en effet, voir une exception dans ces deux versets de la *Praçna Up.*, car il

1. Il s'agit du désir d'obtenir des *lokas* favorables et spécialement le *Brahmaloka*.

2. L'appétit des choses extérieures, telles que les femmes, la nourriture, etc. *anṛtam rāhyarishayeshu sṛyannabhojanādīshu trshnā. Çank.*

est plus que douteux qu'il faille prendre le mot *mâyâ* dans l'acception spéciale que les Vedântins finirent par y attacher.

1. 15. — ... *Teshâm evaisha brahmaloko yeshâm tapo brahmacaryam yeshu satyam pratishthitam.*

1. 16. — *Teshâm asau viraajo brahmaloko na yeshu jihmam anritam na mâyâ ceti.*

« Le monde de Brahma est destiné à ceux-là seuls qui observent la pénitence et la continence, — à ceux chez lesquels le vrai est établi.

« C'est à ceux-là qu'est destiné le monde de Brahma dépourvu de *rajas*, et non à ceux chez lesquels se trouvent l'injuste, le faux et la *mâyâ*¹. »

Mais pour la *Cvetâçratara Up.* et la *Maitri Up.* c'est différent. Les morceaux que je vais mettre sous les yeux du lecteur établissent d'une manière indiscutable qu'à l'époque où ces Upanishads ont été rédigées l'idée de la *mâyâ* védantique avait atteint tout son développement.

Cvet. Up. 1. 10. — *Ksharam pradhânam amṛtâksharam haraḥ ksharâtmanâv icate deva ekah . tasyâbhidhânâd yojanât tattvabhâvâd bhūyaç cante viçramôyanivṛttiḥ.*

« Ce qui est périssable est la nature (*pradhâna*); ce qui est immortel est *hara*. Le Dieu unique est le maître du périssable et de l'âtman. En dirigeant sa pensée vers lui, en s'unissant (intellectuellement) à lui, en le concevant sous son essence réelle (comme identique à lui-même), à diverses reprises, on obtient enfin la cessation de toute la *mâyâ*². »

3. 1. — *Ya eko jâlarân icita icinîbhîh.*

« L'être unique qui, muni du réseau (de la *mâyâ*. *Com.*), gouverne (l'univers) au moyen de ses pouvoirs souverains. »

4. 9. — *Chandâmsi yajñâḥ kratavo vratâni bhûtaṁ bhavyam yac ca vedâ vadanti . yasmân mâyâsṛjate viçram etat tasmiṇç cānyo mâyayâ saniruddhaḥ.*

4. 10. — *Mâyâṁ tu prakṛtiṁ vidyâṁ mâyinam tu mahêçaram . tasyâvayavabhûtais tu vyâptam sarvam idam jagat.*

« Le *mâyin* (l'âme suprême usant de la *mâyâ*), duquel sont sortis les mètres, les sacrifices, les oblations, les œuvres pieuses, le passé, l'avenir et ce que révèlent les Védas, a émis cet univers dans lequel un autre est enveloppé par la *mâyâ*³. »

1. Cf. plus haut p. 124.

2. Cf. le chapitre de l'âtman, fasc. I, p. 162, où ce verset est cité.

3. Cf. le chapitre de l'âtman, fasc. I, p. 167.

« Il faut savoir que la *mâyâ* est la nature (*prakṛti*) et que le *mâyîn* est (le seigneur suprême (*maheçvara*)). Tout ce monde est rempli par ses membres ¹. »

5. 1. — *Dve akshare brahmapare tv anante vidyâvidye nihite yatra gûdhe . ksharam tv avidyâ hy amṛtaṁ tu vidyâ vidyâvidye icate yas tu so 'nyah.*

« La science et l'ignorance sont toutes les deux placées en Brahma suprême, infini, dans lequel elles sont cachées. L'ignorance est périssable, mais la science est immortelle. Celui qui régit la science et l'ignorance est différent (de l'une et de l'autre) ². »

La *Maitri Up.* n'est pas moins explicite en ce qui concerne la *mâyâ*.

4. 2. — *Athânyatrâpy uktaṁ mahânadishârmaya ivâni-vartakam asya yat purâkṛtaṁ samudraveleva durnivâ-ryam asya mṛtyor âgamaṇaṁ sadasatphalaiḥ pâçaiḥ paṅgur iva baddhaṁ bandhanasthasyevâsvâtantryaṁ yamavishayasthasyeva bahubhayâvasthaṁ madironmatta iva mohamadironmattam pâpmanâ grhîta iva bhrâmya-mânaṁ mahoragadashta iva vishayadashtaṁ mahândha-kâraṁ iva râgândham indrajâlam iva mâyâmayam scapna iva mithyâdarçanaṁ kadalîgarbha ivâsâraṁ nata iva kshaṇaveshaṁ citrabhittir iva mithyâmanoramam ity athoktaṁ . çabdasparçâdayo hy arthâ martye 'narthâ ivâs-thitâḥ . yeshâṁ saktas tu bhûtâtma na smareta paraṁ padam.*

« On a dit aussi ailleurs : — « Comme les vagues des grandes rivières ce qu'il (le *bhûtâtman*) a accompli dans une existence antérieure ne saurait être arrêté (dans ses effets) ; comme la marée de l'océan, sa marche vers la mort ne peut être suspendue. Il est embarrassé comme un boiteux dans les liens qui résultent des fruits du bien et du mal ; privé de liberté comme un prisonnier ; rempli de terreurs de toutes sortes comme celui qui se trouve dans le royaume de Yama ; livré à l'aveuglement comme un homme enivré par les liqueurs spiritueuses ; conduit çà et là par le péché comme un homme qui n'est pas maître de ses mouvements ; mordu par les objets des sens comme par un gros serpent ; aveuglé par la passion comme (au sein) d'une nuit profonde ; livré à la *mâyâ* comme sous l'effet de la magie ; entouré de fausses visions comme dans un rêve ; dépourvu de moëlle

1. Cf. le chapitre de l'*âtman*, fasc. I, p. 167.

2. Cf. le chapitre de l'*âtman*, fasc. I, p. 168.

comme le bananier ; changeant de vêtement à chaque instant comme un acteur ; trompeusement agréable comme un mur peint à fresque. » On a dit à ce propos : — « Le son, l'objet du tact, etc., qui paraissent réels à l'homme, sont sans réalité¹ ; le *bhūtātman* qui s'y attache ne pense plus au but suprême. »

6. 3. *Dve vāva brahmaṇo rūpe mūrtam cāmūrtam cāthayan mūrtam tad asatyaṃ yad amūrtam tat satyam.*

« Il y a deux formes de Brahma : la forme matérielle et la forme immatérielle. La forme matérielle est illusoire, la forme immatérielle est réelle². »

7. 11. *Abhidhātur vistṛtir ivaitad.*

« Cet (univers) est comme un vaste spectacle évoqué par celui qui en a eu le désir (un magicien, d'après le traducteur anglais). »

1. *ṣabdasparṣādayo hi viśayā anarthā api martye maranadharmīni bhūtātmany arthā iva sprhanīyā ivāsthītāḥ angikṛtāḥ na tv ete sprhanīyā iti yojanā.* Com.

2. Cf. *Brh. Ar. Up.* 2. 3, 1.

CHAPITRE XI.

LA TRANSMIGRATION.

La croyance à la transmigration, c'est-à-dire au passage indéfini de l'*âtman* individuel dans d'autres corps, sous des conditions déterminées généralement par la nature des œuvres, est probablement antérieure aux plus anciennes Upanishads. Aussi les passages que nous allons rapprocher sont-ils plus propres à montrer les faces diverses des idées relatives à cette doctrine qu'à en indiquer l'origine, sur laquelle des documents plus anciens pourraient seuls jeter quelque lumière. Les données que nous fournissent les Upanishads sur la transmigration en général n'en sont pas moins intéressantes et de nature à compléter les notions que nous y trouvons sur le système de l'*âtman*.

La *Brh. âr. Up.* (1. 3, 28) promet les *lokas* à l'homme qui possède telle connaissance déterminée.

Taddhaital lokajid eva na haivâlokyatâyâ âçâsti ya evam etat sâma veda.

« Celui qui possède ainsi la connaissance de ce *sâma* obtient les mondes ; il n'a pas à redouter de ne pas obtenir les mondes. »

Au verset 3. 1, 10, nous trouvons indiqués les mondes, ou *lokas*, que procure la récitation de certains *mantras*.

Kim lâbhîr jayâtîti pṛthivîlokaṃ eva puro' nūrâkya yâ jayaty antarikshalokaṃ yâjyayâ dyulokaṃ çasyayâ.

« Qu'obtient-on avec ces (hymnes) ? Par les *mantras*, qui doivent être récités avant le sacrifice, on obtient le monde de la terre ; par les *mantras* sacrificatoires on obtient le monde de l'atmosphère ; par les *mantras* laudatifs on obtient le monde du ciel. »

Le verset 3. 8, 10 établit que la transmigration ne saurait cesser sans la connaissance de Brahma.

Yo vâ etad aksharam gârgy aviditrâsmiml loke juhōti yajate tapas tapyate bahūni varshasahasrāny antavad evāsya tad bhavati yo vâ etad aksharam gârgy aviditrâsmâl lokât praiti sa kṛpaṇo' tha ya etad aksharam gârgi viditrâsmâl lokât praiti sa brâhmanah.

« Celui, ô Gârgi, qui, sans connaître cet (être) impérissable, fait en ce monde des oblations, offre des sacrifices, se livre à la pénitence, serait-ce pendant plusieurs milliers d'années, finit toujours par obtenir cela¹. Celui, ô Gârgi, qui quitte ce monde sans avoir connu cet être impérissable, est malheureux²; mais celui, ô Gârgi, qui quitte ce monde après avoir connu cet être impérissable est Brâhmane. »

Le verset suivant (3. 9, 28), sans avoir spécialement en vue la transmigration, suit cependant un ordre d'idées qui s'y rattache. Il présente d'ailleurs une comparaison originale qu'il m'a paru intéressant de rapporter.

Tān haitaiḥ ślokaiḥ papraccha . yathâ vṛksho vanaspatis tathaiḥ puruṣho 'mṛshâ . tasya lomāni parṇāni tvag asyōtpâtikâ vahih . tvaca evāsya rudhiraṃ prasyandi tvaca utpatah . tasmât tad âtrṇṇât praiti raso vṛkshād ivâhatât . māmśāny asya çakarāṇi kinātāṃ snâvavat sthiram . asthīny antarato dārūni majjâ majjopamâ kṛtâ . yad vṛksho vṛkṇo rohati mûlān navatarah punah . martyaḥ svin mṛtyunâ vṛkṇah kasmān mûlât prarohati . retasa iti mâ vocata jîvatas tat prajāyate . dhânâruha ira vai vṛksho 'ñjasâ pretya sambharah . yat samûlam âvr̥heyur vṛksham na punar ūbhavet . martyaḥ svin mṛtyunâ vṛkṇah kasmān mûlât prarohati . jâta eva na jāyate ko' nv enaṃ janayet punah . vijñānam ānandaṃ brahma râtir dātuh parāyanam . tishthamānasya tadvida iti.

« Il (Yâjñavalkya) les interrogea dans ces ślokas : — « L'homme ressemble certainement à un arbre, à un prince de la forêt (*vanaspati*). Les poils (de l'homme) sont ses feuilles (les feuilles de l'arbre); à l'extérieur, sa peau est son écorce; le sang coule de sa peau, (comme) la sève coule de la peau (de

1. L'épuisement du fruit de ses œuvres. *asya tatphalam bhavati tatphalabhogānte kṣhīyanta evāsya karmāni*. Çank.

2. Parce qu'il continue d'être soumis à la transmigration. *vijñānābhārāc ca karmakṛt kṛpanah kṛtaphalasyairopabhoktâ jananamaranaprabandharūdhah samsarati*. Çank.

l'arbre) : aussi, sort-il (de l'homme) blessé comme la sève de l'arbre entamé. Les chairs (de l'homme) sont ses couches concentriques (extérieures ; l'aubier) ; les tendons sont nerveux comme sa seconde peau ; les os sont comme son bois intérieur (le bois dur, par opposition à l'aubier) ; la moëlle (de l'homme) est pareille à la moëlle (de l'arbre). (Mais) si¹ l'arbre est abattu, une nouvelle tige repousse sur sa racine ; (or) sur quelle racine repousse l'homme abattu par la mort ? Ne dites pas (qu'il repousse) de la semence, (car) cette semence (humaine) est produite par une (créature) vivante². (Du reste) l'arbre naît aussi de semence ; (aussitôt qu'il est mort) il renaît (de semence)³. Si⁴ l'on déracine⁵ un arbre, il ne repousse plus ; de quelle racine repousse l'homme abattu par la mort ? Celui qui est né ne saurait renaître ; qui donc peut le faire renaître⁶ ? C'est Brahma (qui est) l'intelligence, le bonheur, la richesse, le but suprême de celui qui offre (des sacrifices)⁷, et de celui qui réside (en lui), de celui qui le connaît⁸. »

Plus loin (*Bṛh. ūr. Up.* 4. 4, 5-6), nous trouvons exposée sous une forme concise et précise la théorie des œuvres et de leurs effets.

Sa vā ayam ātmā brahma vijñānamayo manomayaḥ prāṇamayaś cakshurmayaḥ śrotramayaḥ pṛthivīmaya apomayo vāyumaya ākāśamayasa tejomayo' tejomayaḥ

1. *yad yadi. Çank.*

2. *maivam vaktum arhata. kasmād yasmāj jīvataḥ puruṣhāt tad relataḥ prajāyate na mṛtāt. Çank.*

3. *api ca dhānāruho dhānā bijam bijaruho' pi vrkṣho bhavati na kevalam kāndaruha eva vai vrkṣho' ūjasā sāṅskāt pretya mṛtā sambhavo dhānāto' pi pretya sambhavo bhaved aṅjasā pumvanaspateḥ. Çank.*

4. *yad yadi. Çank.*

5. En détruisant en même temps sa graine. *saha mūlena dhānayā vā. Çank.*

6. *jāta eveti manyadhvam yadi kim atra prashtavyam iti . janishyato hi sambhavaḥ prashtavyo na jātasyāyam tu jāta evāto 'smīn vishaye praçna eva nopapadyata iti cet . na . kim tarhi mṛtaḥ punar api jāyata evānyathā-kṛtābhyāgamakṛtānāçaprasaṅgāt . ato raḥ preçhāmi ko 'nv enam mṛtam punar janayet . tau na vijayūr brāhmaṇāḥ. Çank.*

7. *rātiḥ rāteḥ shakṣthyaṛthe prathamā dhanasyety artho dhanasya dātuh karmakṛto jñānamānasya param ayanam. Çank.* Cette explication du nominatif *rātiḥ* par le génitif *rāteḥ* est évidemment absurde. *rātiḥ* est construit en apposition avec *brahma*.

8. *kim ca vyutthāyaishanābhyas tasmīn eva brahmani tiṣṭhaty akar-makṛt tad brahma vettīti tadvic ca tasya tiṣṭhamānasya ca tadvido brahma-ṛita ity arthataḥ prajāyanam iti. Çank.*

kâmanayo' kâmanayah krodhamayo' krodhamayo dhar-
mamayo' dharmanayah sarvamayas tad yad etad idam-
mayo' domaya iti yathâkârî yathâcârî tathâ bhavati sâdhu-
kârî sâdhur bhavati pâpakârî pâpo bhavati puṇyah
puṇyena karmanâ bhavati pâpâḥ pâpena . atho khalv
âhuh kâmanaya evâyaṁ puruṣa iti sa yathâkâmo bhavati
tatkratur bhavati yatkatur bhavati tat karma kurute yat
karma kurute tat abhisampadyate.

Tad esha ṣloko bhavati tad eva saktah saha karmanaiti
lingam mano yatra nishaktam asya prâpyântam karmanas
tasya yat kiṁ ceha karoty ayaṁ . tasmât lokât punar ety
asmai lokâya karmanâ iti nu kâmayamâno 'thâkâmaya-
mâno yo' kâmo nishkâma âptakâma âtmakâmaḥ na tasya
prânâ utkrâmantî brahmaiva san brahmâpyeti.

« Cet âtman, qui est Brahma, fait d'intelligence, fait de manas, fait de prâna, fait de vue, fait d'ouïe, fait de terre, fait d'eau, fait d'air, fait d'éther, fait de feu, fait de non-feu, fait de désir, fait de non-désir, fait de colère, fait de non-colère, fait de devoir, fait de non-devoir, fait de toutes choses, fait de ceci, fait de cela, acquiert une condition conforme à ses œuvres et à sa conduite : s'il fait de bonnes choses il devient bon ; s'il en fait de mauvaises il devient mauvais. Les œuvres vertueuses le rendent vertueux (ou heureux); les œuvres coupables le rendent vicieux (ou malheureux)¹. L'on a dit : — « Ce puruṣa (ou cet homme) est fait de désirs. Tel est son désir, telle est sa détermination ; telle est sa détermination, telle est son œuvre ; telle est son œuvre, tel en est le fruit.

« Il y a à ce propos un ṣloka (ainsi conçu) : — « Celui qui a de l'attachement pour quelque chose obtient, au moyen de l'œuvre², la chose pour laquelle son manas, qui est la cause (ou le signe du désir), a de l'attachement³. Ayant obtenu la fin (le fruit) de l'œuvre quelconque qu'il accomplit, il revient en ce monde de l'œuvre⁴ après l'avoir quitté. (Voilà pour) celui qui éprouve des

1. *tatra kâmakrodhâdîpûrvakapunyaḥpunyakârîlâ sarvamayatve hetuh*
samsârasya kâranam dehâd dehântarasamcârasya ca etatprayukto hy anyad
anyad dehântaram upâdatte . tasmât punyaḥpunye samsârasya kâranam etat.
Çank.

2. Et de ses fruits. *yatkarmaphalam âsaktah sann akarot tena karmanâ*
sahaira tad eti tatphalam eti. Çank.

3. *pradhânâtrât lingasya mano lingam ity ucyate . atha vâ lingyate*
'vagacchati yena tat lingam tan mano 'bhishangacçâd evâsya tena kar-
manâ tatphataprâplih. Çank.

4. *karmano 'yam hi lokah karmapradhânas tenâha karmana iti . punah*

désirs¹. Mais celui qui n'a point de désirs, qui est sans désirs, qui est dépourvu de désirs, qui a obtenu ses désirs, qui a l'âtman pour objet de ses désirs, étant Brahma lui-même, s'unit à Brahma, sans que ses prâṇas (ses sens) abandonnent (son corps)². »

D'autres versets du même chapitre (*Brh. âr. Up.* 4. 4, 10-11) indiquent les effets de l'ignorance relativement à la vie future et à la transmigration.

Andham tamah praviçanti ye' vidyâm upâsate . tato bhûya iva te tamô ya u vidyâyâm ratâh.

Anandâ nâma te lokâ andhena tamasâvrtâh . tâṃs te pretyâbhigacchanty avidvânso 'budho janâh.

« Ceux qui adorent (rendent un culte à) l'ignorance entrent dans l'obscurité³ profonde. Ceux qui se contentent de la science (des œuvres)⁴ (entrent) dans une obscurité plus profonde encore⁵.

« Les hommes ignorants, dépourvus d'intelligence, vont, après leur mort, dans ces mondes appelés « malheureux » qu'enveloppe une obscurité profonde. »

D'après le verset 4. 4, 19, la transmigration résulte de l'erreur qui consiste à voir de la diversité dans l'univers.

Neha nânâsti kiṃ ca na mṛtyoḥ sa mṛtyum âpnoti ya iha nânera paçyati.

« Il n'y a diversité nulle part ici-bas. La mort découle de la mort (c'est-à-dire la transmigration suit un cours indéfini) pour qui voit ici-bas comme de la diversité. »

La même Upanishad (6. 2, 16) développe ce qu'on pourrait appeler la théorie physique de la transmigration.

Atha ye yajñena dânenâ tapasâ lokân jayanti te dhîmâni abhisam̐bhavanti dhûmâd râtriṃ râtrer apakshiyamâna-

karmakaranâya punah karma kṛtvâ karmasangavaçât punar amum lokam yâtîty evam. Çank.

1. *iti nu evam nu kâmayamânâh samsarati. Çank.*

2. Ils cessent de fonctionner, comme dans l'état de profond sommeil. *tasyaivam akâmayamânasya karmâbhâre gamanakâranâbhâvât prânâ râgâdayo notkrâmantî norddhvam krâmantî dehât ... yo hi sushuptâvâstham iva nirvîçesham adraitam atuptacidrûpajyotiḥsvabhâram âtmânâni paçyati tasyaivâkâmayamânasya karmâbhâre gamanakâranâbhâvât prânâvâgâdayo notkrâmantî. Çank.*

3. *tamah samsâranîyâmakam. Çank.*

4. *vidyâyâm avidyâvastupratîpâdikâyâm karmârthâyâm trayâm eva vidyâyâm. Çank.*

5. Cf. *îça Up.* 1. 9, qui est la reproduction textuelle de ce verset.

*paksham apakshīyamāṇapakshād yān śaṇ māśān dakṣi-
ṇīm āditya eti māsebhyaḥ pitṛlokaṁ pitṛlokāc candram
te candram prāpyānnaṁ bhavanti tāms tatra devā yathā
somaṁ rājānam āpyāyasvāpakshīyasvety evam enāms
tatra bhakṣhayanti teshāṁ yadā tat paryavāity athenam
erākācam abhūnishpadyanta ākāśād vāyur vāyor vṛṣṭiṁ
vṛṣṭeḥ pṛthivīm te pṛthivīm prāpyānnaṁ bhavanti te
punah puruṣhāgnau hūyante tato yoshāgnau jāyante lokān
pratyuṭthāyinas ta evam erānuparivartante 'tha ya etau
panthānau na vidus te kiṭāḥ patāṅgā yad idam danda-
cūkam.*

« Ceux qui conquièrent les mondes au moyen du sacrifice, de la libéralité et de la pénitence, passent dans la fumée ; de la fumée dans la nuit ; de la nuit dans la quinzaine lunaire décroissante ; de la quinzaine lunaire décroissante (ou obscure) dans les six mois pendant lesquels le soleil se dirige vers le sud ; de ces six mois dans le monde des pitris ; du monde des pitris ils passent dans la lune. Ayant atteint la lune, ils deviennent la nourriture. Alors, de même que (les prêtres qui sacrifient) boivent le roi Soma en disant : « crois, décrois », les dieux s'en nourrissent¹. Lorsque cela (les fruits de l'œuvre qui leur ont valu d'atteindre le monde de la lune) est épuisé pour eux², ils passent dans l'éther ; de l'éther ils passent dans l'air ; de l'air dans la pluie ; étant passés dans la pluie, ils atteignent la terre ; ayant atteint la terre, ils deviennent la nourriture. Ils sont de nouveau offerts en sacrifice dans le feu de l'homme³, puis ils naissent dans le feu de la femme⁴. Passant successivement dans ces mondes, ils circulent ainsi (d'une manière indéfinie)⁵. Ceux qui ne connaissent pas ces deux routes⁶ deviennent des vers, des sauterelles et des cousins (mot à mot, ce qui mord). »

1. C'est-à-dire les y emploient à leur service. *tāms tatānnabhūtān yathā somaṁ rājānam iha yajña rtvija āpyāyasvāpakshīyasvety bhakṣhayanty evam etāṁ candram prāptān karmīno bhṛtyān iva svāmīno bhakṣhayanty upabhuñjate devāḥ.* Çank.

2. *Teshāṁ karminām yadā tad yajñādānādilakṣhanam somalokaṁ prāpakam karma paryavāity parigacchati parikṣhīyate ity arthah.* Çank.

3. Sous la forme de nourriture. *puruṣhāgnau hūyante 'nnabhūtāḥ.* Çank.

4. Dans laquelle ils ont été offerts en sacrifice sous la forme de semence. *retobhūtā yoshāgnau hūyante.* Çank.

5. *te lokapratyuṭthāyinas te lokam pratyuṭthiṣṭhanto 'agnihotrādīkar-mānutiṣṭhanti tato dhūmādinā punah punah somalokam punar imam lokam iti ta eva karmīno 'nuparivartante ghatīyantravac cakribhūtā bam-bhramantīty arthah.* Çank.

6. Celle de la délivrance et celle de la transmigration

Cette dernière phrase est très-remarquable en ce qu'elle établit deux catégories de *transmigrants* : ceux qui pratiquant certaines œuvres pieuses et possédant certaines notions sur la vie future retombent indéfiniment dans la condition humaine, après un circuit régulier à travers les principes matériels des choses ; et ceux qui, privés des enseignements nécessaires, déchoient de l'humanité et passent dans les espèces animales les plus viles.

Il est intéressant de rapprocher de ce morceau les passages parallèles assez nombreux des autres Upanishads.

Chând. Up. 5. 10, 3. — Atha ya ime grâma ishtâpūrte dattam ity upāsate te dhūmam abhisambhavanti dhūmād rātrīm rātrer aparapaksham aparapakshād yān shad dakshinaiti māsāms tām naite samvatsaram abhiprāpnvanti.

4. — *Māsebhyah pitṛlokaṃ pitṛlokād ākācam ākācāc candramasam esha soma rājā tad devānām annam tām devā bhakshayanti.*

5. — *Tasmīn yāvatsampātam ushṭvāthaitam adhvānam punar nivartante yathetam ākācam ākācād vāyur vāyur bhūtvā dhūmo bhavati dhūmo bhūtvābhram bhavati.*

6. — *Abhram bhūtvā meghe bhavati meghe bhūtvā pravarshati ta iha vrīhiyavā aushadhivanaspatayas tilamāshā iti jāyante 'to vai khalu durnishprapatarām (sic) yo yo hy annam atti yo retah siñcati tad bhūya eva bhavati.*

7. — *Tad ya iha ramanīyacaranā abhyāço ha yat te ramanīyāṃ yoniṃ āpadyeran brāhmanayoniṃ vā kshatriyayoniṃ vā vaiçyayoniṃ vātha ya iha kapūyacaranā abhyāço ha yat te kapūyāṃ yoniṃ āpadyeran çrayoniṃ vā çūkarayoniṃ vā caṇḍālayoniṃ vā.*

8. — *Athaitayoḥ pathor na katareṇa ca na tūnīmāni kshudrāṇy asakrā avartīni bhūtlāni bhavanti jayasva mriyasyety etat trītyaṃ sthānaṃ tenāsau loko na sampūryate tasmāj jugupseta tad esha çlokaḥ.*

9. — *Steno hiraṇyasya surāṃ pibamç ca guros talpam āvasan brahmahā caite patanti catvārah pañcamāç cācarams tair iti.*

5. 10, 3. — « Ceux qui restent dans le village¹ et dont le culte consiste à célébrer l'Agnihotra, à pratiquer les œuvres

1. Par opposition à ceux qui abandonnent la célébration du sacrifice pour aller mener la vie ascétique dans la forêt.

pieuses et à faire l'aumône, passent (après leur mort) dans la fumée; de la fumée (ils passent) dans la nuit; de la nuit, dans la quinzaine lunaire obscure; de la quinzaine lunaire obscure, dans les six mois durant lesquels le soleil descend au sud; mais ils ne parviennent pas dans l'année.

— 4. « De ces mois ils passent dans le monde des pitris; du monde des pitris, dans l'éther; de l'éther, dans la lune. La lune est le roi Soma; c'est la nourriture des dieux; les dieux la mangent.

— 5. « Etant restés là jusqu'à ce que les conséquences de l'œuvre aient été épuisées, ils reprennent cette route (par laquelle ils sont venus, c'est-à-dire) qu'ils passent dans l'éther, de l'éther dans l'air; étant air, ils deviennent fumée; étant fumée, ils deviennent nuage.

— 6. « Etant nuage, ils deviennent nuage (qui se condense, ou bruine); étant nuage qui se condense, ils se dissolvent en pluie. Ils naissent ici-bas sous la forme de riz, d'orge, de plantes, d'arbres, de sésame, de lentilles. Il est difficile de sortir de là. Ils prennent la forme de tout animal qui en fait sa nourriture et qui émet la semence.

— 7. « Ceux dont la conduite ici-bas est louable obtiennent, comme il est prévu, une matrice avantageuse (telle que celle) d'où naît un brâhmane, un kshatriya ou un vaiçya; ceux dont la conduite est condamnable obtiennent, comme il est prévu, une matrice inférieure (telle que celle) d'où naît un chien, un porc ou un caṇḍala¹.

— 8. « Ceux qui ne suivent ni l'une ni l'autre de ces routes² deviennent des créatures infimes qui renaissent indéfiniment et desquelles on peut dire : « Nais et meurs³ ». C'est la troisième condition (des créatures). C'est pour cela que ce monde ne se remplit pas. Il faut donc redouter (la transmigration)⁴; il existe à ce propos un *çloka* (qui est conçu en ces termes) :

— 9. « Celui qui dérobe de l'or, celui qui boit des liqueurs spiritueuses, celui qui entre dans le lit de son précepteur et celui qui tue un brâhmane déchoient⁵ tous les quatre; il en est aussi un cinquième : c'est celui qui les fréquente. »

1. Cf. Chapitre préliminaire, fasc. I, p. 92 et 93, où ces versets se trouvent déjà cités.

2. Celle qui conduit à la délivrance et celle dont il vient d'être question.

3. C'est-à-dire que les existences se succèdent avec rapidité.

4. *tasmâc caivamvidhâm samsâragatim jugupseta bibhatseta*. Çank.

5. C'est-à-dire tombent, par l'effet de la transmigration, dans une condition inférieure.

Le même thème est également traité, mais d'une manière très-écourtée et très-altérée, dans le passage suivant de la *Kaushâtaki Up.*

1. 2. — *Ye vai ke çismâl lokât prayanti candramasam eva te sarve gacchanti teshâm prânaiḥ pūrcapaksha āpyāyate tāt aparapaksheṇa prajānāyati etad vai svargasya lokasya dvāraṃ yac candramās taṃ yaḥ pratyāha taṃ atisṛjate 'tha yo na pratyāha taṃ iha vṛshtir bhūtvā varshati sa iha kīto vā pataṅgo vā matsyo vā çakunir vā siṃho vā varāho vā paraçvān vā çardūlo vā puruṣo vānyo vā teshu teshu sthāneshu pratyājāyate yathākarma yathāvidyam.*

« Tous ceux qui quittent ce monde vont dans la lune. C'est par leurs prāṇas qu'elle arrive à son plein durant la quinzaine claire ; elle les engendre (les amène à de nouvelles existences) au moyen de la quinzaine obscure. La lune est la porte du ciel. Celui qui lui répond (comme il est indiqué dans la suite du chapitre) est renvoyé par elle (dans le monde de Brahma) ; celui qui ne lui répond pas devient la pluie et tombe ici-bas sous forme de pluie ; il y devient ensuite soit un ver, soit une sauterelle, soit un poisson, soit un oiseau, soit un lion, soit un sanglier, soit un serpent, soit un tigre, soit un homme, soit une autre (créature). Il revêt (ainsi) telle ou telle condition d'existence selon ses œuvres et selon sa science. »

Nous trouvons enfin une dernière variante de l'exposition de cette théorie dans la *Praçna Up.* ¹ 1. 9.

*Samvatsaro vai prajāpatis tasyāyane dakṣiṇaṃ cotta-
raṃ ca . tad ye ha vai tad ishtāpūrte kṛtam ity upāsate .
te cāndramasam eva lokam abhijāyante . ta eva punar
āvartante tasmād ete ṛshayaḥ prajākāmā dakṣiṇaṃ prati-
padyante . esha ha vai rayir yaḥ pitryānaḥ .*

« L'année est Prājapati ; elle a deux directions : celle du sud et celle du nord. Ceux qui font consister leur culte dans le sacrifice et les œuvres pieuses, — ces choses transitoires ², — obtiennent le monde de la lune ; puis ils renaissent ³. C'est pour cela que les

1. Il est très-remarquable que ce thème ait subi des rééditions et des transformations absolument parallèles à celles de la rivalité des sens et des prāṇas (Voir le chap. sur les *Prāṇas*). Dans les deux cas ce sont les mêmes Upanishads qui ont reproduit les différentes versions du récit original, et les modifications subies par chacune d'elles ont un caractère visible d'analogie dans les deux séries correspondantes.

2. *ishtāpūrte ityādi kṛtam evopāsate nākṛtam nityam.* Çāṅk.

3. Dans ce monde-ci ou dans un pire. *āvartante imam lokam hīnataram cāvīçanti.* Çāṅk.

rshis, désireux de postérité¹, prennent la direction du sud². C'est la *rayi*³ qui est la route des pitris⁴. »

Les textes suivants, empruntés à la *Chând. Up.*, semblent présenter des théories qui concernent spécialement les conditions de la transmigration pour les espèces animales.

6. 9, 1. *Yathâ somya madhu madhukṛto nistishthanti nânâtyayânâm vṛkshânâm rasân samavahâram ekatâm rasam gamayanti.*

— 2. *Te yathâ tatra na vivekaṁ labhante 'mushyâham vṛkshasya raso 'smûty evam eva khalu somyemâḥ sarvâḥ prajāḥ sati sâmpadya na viduḥ sati sâmpadyâmaḥ iti.*

— 3. *Ta iha vyâghro vâ simho vâ vṛko vâ varâho vâ kîto vâ patango vâ daṁço vâ maçako vâ yad yad bhavanti tad âbhavanti.*

6. 9, 1. « De même, ô mon ami, que les abeilles composent leur miel en réunissant les sucres d'arbres divers, dont elles font un suc unique.

— 2. « De même que ces (sucres) ne distinguent plus leur différence (originelle), (de façon à ce que chacun puisse dire) : « Je suis le suc de tel arbre », — de même, ô mon ami, quand toutes ces créatures se sont unies à l'être⁵, elles n'en ont pas conscience (de façon à pouvoir dire) : « Nous sommes unies à l'être. »

— 3. « Mais ces (créatures) qui sont ici-bas, telles que tigre, lion, loup, sanglier, ver, sauterelle, taon, cousin, (se séparent de l'être et) reviennent prendre ici-bas la forme qu'elles avaient autrefois⁶. »

1. C'est-à-dire les chefs de famille, les *grhasthas*. *rshayah svargadrash-târah prajākāmāḥ prajārthino grhasthāḥ*. Çank.

2. Se dirigent vers la lune. *dakshinam dakshindyanopalakshitam candram pratipadyante*. Çank.

3. La nourriture. *rayim annam*. Çank.

4. C'est-à-dire la lune, à laquelle cette route conduit. *pitryānah pitryā-nopalakshitaḥ candrah*. Çank.

5. Dans le profond sommeil, au moment de la mort et de la dissolution des mondes. *sushuptakāle maranapratayayoḥ ca*. Çank.

6. Par l'effet des impressions recueillies dans une existence antérieure que ces animaux ont conservées en s'unissant à l'être. *yasmāc caivam ātmanah sadrūpatīm ajñāteiva sat sâmpadyante*. *atas ta iha loke yatkarmanimittāḥ yām yām jātīm pratipannā dsur vyâghrādīnām vyâghro 'ham simho 'ham ity evam*. *te tatkarmajñānavāsānukitāḥ santah tatpravishtā api tadbhāvenaiva punar âbhavanti*. *punar sata āgatya vyâghro vâ simho vâ vṛko vâ varâho vâ kîto vâ patango vâ daṁço vâ maçako vâ yad yat pūrvam iha loke bhavanti sambhabhūvur ity arthah*. *tad eva punar āgatya*

6. 10, 1. *Imâh somya nadyaḥ purastât prâcyah syandante paçcât praticyas tâḥ samudrât samudram evâpi yanti samudra eva bhavanti tâ yathâ tatra na vidur iyam aham asmîyam aham asmîti.*

— 2. *Evam eva khalu somyemâḥ sarvâḥ prajāḥ sata âgamyā na viduḥ sata âgacchāmaha iti ta iha vyâghro vâ siṃho vâ vrko vâ varâho vâ kîto vâ pataṅgo vâ daṃṣo vâ maçako vâ saṃpadya bhavanti tad âbhavanti.*

6. 10, 1. « Les rivières, ô mon ami, coulent de l'est à l'ouest et de l'ouest à l'est. Elles sortent de l'océan¹ pour retourner dans l'océan ; elles sont l'océan lui-même. Or, de même que, quand elles sont dans son sein, elles n'en ont pas conscience (de façon à pouvoir dire) : « Je suis une telle (rivière), je suis une telle rivière) ; »

— 2. « De même, ô mon ami, toutes ces créatures qui proviennent de l'être n'en ont pas conscience, (de manière à pouvoir dire) : « Nous provenons de l'être. » Ces (créatures) qui sont ici-bas (telles que) tigre, lion, loup, sanglier, ver, sauterelle, taon, cousin, après avoir été unies à l'être, redeviennent (sur terre) ce qu'elles étaient autrefois. »

D'après la *Kaushîtaki Upanishad* 4. 8, ce sont les bonnes ou les mauvaises actions qui font monter ou descendre les créatures sur l'échelle des mondes.

Sâdhu karma kârayati taṃ yam ebhyo lokebhya unni-nîshata esha u evâsâdhu karma kârayati taṃ yam adho ninîshate.

« Il (le *prajñâtman*) fait accomplir des œuvres louables à celui qu'il veut élever de ces mondes (dans des mondes supérieurs) ; il fait accomplir des œuvres blâmables à celui qu'il veut précipiter (dans les mondes inférieurs). »

L'*Aitareya Up.* expose dans les versets suivants les rapports qui existent entre la filiation et la transmigration.

2. 1. — *Purushe ha vâ ayam âdito garbho bhavati . yad etad relas tad etad sarvebhyo' ŋgebhyas tejah saṃbhûtam âtmany evâtmānam bibharti tad yathâ striyāṃ siñcaty athaitaj janayati tad asya prathamam janma.*

— 2. *Tat striyâ âtmabhûyam gacchati yathâ svam āngam*

bhavanti . yugasahasrakotyantaritâpi samsârino jantor yâ purâ bhâvita vâsanâ sâ na naryatîty arthah. Çank.

1. Sous la forme de vapeurs et de nuages. *samudrâd ambhonidher jala-dharair âkshiptâḥ punar vrshtirûpena patitâḥ*, etc. Çank.

tathâ . tasmâd enânî na hinasti sâsyaitam âtmânâṃ atra gataṃ bhāvayati.

— 3. *Sâ bhāvayitrî bhāvayitavyâ bhavati taṃ strî garbhaṃ bibharti so' gra eva kumâraṃ janmano 'gre 'dhibhāvayati . sa yat kumâraṃ janmano 'gre 'dhibhāvayati âtmânâṃ eva tad bhāvayaty eshaṃ lokânâṃ saṃtatyâ evaṃ saṃtatâ hîme lokâs tad asya dvitīyaṃ janma.*

— 4. *So' syâyam âtmâ punyebhyaḥ karmabhyaḥ prati-dhīyate . athâsyâyam itara âtmâ kṛtakṛtyo rayo gataḥ praiti sa itaḥ prayann eva punar jāyate tad asya tritīyaṃ janma.*

2. 1. Le fœtus est d'abord à l'état de semence dans l'homme¹. Cette semence est la vigueur (l'essence reproductrice) issue de tous les membres (de tous les fluides organiques)². Il (l'homme) porte cet âtman (la semence) dans son âtman (en lui-même)³. Quand il la répand dans (le sein de) la femme, il l'engendre. C'est la première naissance (de l'homme destiné à transmigrer)⁴.

— 2. « Cette (semence) s'identifie à la femme⁵ et devient comme un de ses membres⁶. C'est pourquoi (le fœtus) ne la blesse pas. Elle fait croître cet âtman (de son mari) déposé en elle⁷.

— 3. « La femme qui fait croître (le fœtus) doit être protégée (par son mari)⁸. La femme porte (nourrit) le fœtus. Aussitôt après la naissance de l'enfant, le père⁹ l'entoure de ses soins. En entourant l'enfant de ses soins aussitôt après sa naissance, (le père) entoure de soins son propre âtman¹⁰ pour (assurer) la

1. *purushe ha vai ayam samsâri rasâdikramenâditah prathamam retorûpena garbho bhavatiti tad âha . yad etat purushe retas tena rūpeneti.* Çank.

2. *tac caitad reto 'nnamayasya pindasya sarvebhya angebhyo rasâdila-kshanebhyas tejah sârarûpam çarîrasya sambhûtam* (le texte de Calcutta donne sambhrtam) *parinishpannam.* Çank.

3. *tat (retah) purushasyâtmabhûtatvâd âtmâ . tam âtmânâṃ retorûpena garbhîbhûtam âtmânâṃ âtmany eva svaçarîre eva bibharti.* Çank.

4. *asya samsârinah.* Çank.

5. *tasjâh (strijâh) âtmabhūyam âtmavyatîrekatâm yathâ pitur eva gacchati prâpnoti.* Çank.

6. *yathâ svam angam standdî tathâ tad vad eva.* Çank.

7. *sântarvatnî evam asya bhartur âtmânâṃ ... udare pravishtam gatam buddhvâ bhāvayati vardhayati.* Çank.

8. *bhāvayitavyâ rakshayitavyâ ca bhartrâ bhavati.* Çank.

9. *sa pitâ . — janmâno' dhy ūrdhvam janmanah.* Çank.

10. Cf. *Brh. âr. Up.* 1. 5, 17, et *Kaush. Up.* 1. 2, 15, où se trouve décrite une cérémonie par laquelle le père, sur le point de mourir ou de partir en voyage, transmet à son fils, à l'aide de certaines formules, les principales fonctions vitales.

continuité de ces mondes ¹, car ces mondes s'enchaînent (les uns aux autres). C'est là la deuxième naissance.

— 4. « Cet âtman (du père, qui n'est autre que son fils) ² le remplace dans l'accomplissement des œuvres sacrées. Puis cet autre âtman du père, après avoir accompli son devoir ³ et lorsqu'il est avancé en âge, meurt ; quittant ce (corps) il renaît. C'est là sa troisième naissance. »

Voici maintenant, et dans l'ordre où ils se rencontrent, les passages des Upanishads postérieures, relatifs à la transmigration :

Katha Up. 1. 6.

Sasyam iva martyaḥ pacyate sasyam ivâjâyate punaḥ.

« L'homme meurt ⁴ comme le riz, et comme le riz il renaît. »

2. 6. — *Na sâmparâyaḥ pratibhâti balaṁ pramâdyan-tam vittamohena mûḍham . ayaṁ loko nâsti para iti mânî punaḥ punar vaçaṁ âpadyate me.*

« Le moyen d'obtenir l'autre monde ⁵ ne brille pas aux yeux de celui qui est dépourvu d'intelligence, de celui qui manque de prévoyance ⁶, ni de celui qu'égare la folie des richesses. Celui qui a cette pensée : « Ce monde (seul existe) ; il n'en est pas d'autre », retombe indéfiniment en mon pouvoir. » (C'est la mort qui parle.)

3. 7. — *Yas tv ariṇṇânarân bhavaty amanaskaḥ sadâçuciḥ . na sa tat padam âpnoti saṁsâraṁ câdhigacchati.*

« Celui qui est dépourvu d'intelligence, dépourvu de manas ⁷ et constamment impur, n'obtient pas ce lieu (suprême, le monde de Brahma), (mais) il parcourt le cercle de la transmigration. »

4. 14. — *Yathodakaṁ durge vṛṣṭaṁ parvateshu vidhâ-vati evaṁ dharmân pṛthak paçyaṁś tân evânuvidhâvati.*

« De même que l'eau de la pluie tombée dans les lieux impraticables se précipite (et se perd dans les fondrières) des mon-

1. Par le mot monde, il faut entendre les fils, les petits-fils, etc., qui sont pour leurs parents le moyen d'obtenir les mondes. *atra lokaçabdena lokasâdhanibhûtaḥ putrapautrâdayo grhyante.* Ananda-Giri.

2. *so' yam putrâtmâ.* Çank.

3. *kṛtakṛtyaḥ kṛtakartavyaḥ.* Çank.

4. *pacyate jîrno mriyate.* Çank.

5. *sâmparâyaḥ paralokas tatprâptiprayojanaḥ sâdhanaviçeshah çâstṛīyaḥ sâmparâyaḥ.* Çank.

6. Par attachement aux choses temporelles. *pramâdyan-tam putra-paçvâdiprayojaneshv âsaktam.* Çank.

7. *amanasko 'pragrhitamanaskaḥ.* Çank.

tagnes¹, de même celui qui voit des conditions diverses (pour les créatures) se précipite dans ces conditions (c'est-à-dire, transmigre indéfiniment)². »

5. 7. — *Yonim anye prapadyante çarâratvâya dehinaḥ . sthânnum anye 'nusamyanti yathâkarma yathâçrutam.*

« Les uns parmi les incorporés (parmi les êtres soumis à la transmigration) entrent dans une matrice pour revêtir un corps³; d'autres s'incorporent dans des objets privés de mouvement, selon leur œuvre et selon leur science⁴. »

Praçna Up. 3. 7.

AthaiKayordhra udânaḥ puṇyena puṇyaṁ lokam nayati pâpena pâpam ubhâbhyâm eva manuṣhyalokam.

« Par l'une d'elles (par l'une des artères qui partent du cœur) l'*udâna*, qui se dirige vers le haut, conduit dans un monde favorable (l'âtman de) celui dont les actes sont purs (vertueux, bons), (il conduit) dans un monde mauvais (l'âtman de) celui dont les actes sont mauvais, et dans le monde des hommes (la terre) (l'âtman de) celui dont les actes sont bons et mauvais. »

3. 10. — *Sahâtmanâ yathâsaṃkalpitam lokam nayati.*

« Il (le prâna), accompagné de l'âtman⁵, conduit dans le monde désiré (c'est-à-dire, mérité par les actes qu'on a accomplis avec l'intention ou la perspective d'en obtenir les fruits). »

5. 1. — *Atha hainaṁ çaivyaḥ satyakâmaḥ papraccha . sa yo ha vai tad bhagavan manuṣhyeshu prâyanântam omkâram abhidhyâyîta . katamaṁ vâva sa tena lokam jâyatîti.*

— 2. *Tasmai sa hovâca . etad vai satyakâma param çâparam ca brahma yad omkâras tasmâd vidvân etenai-vâyatanenaikataram anveti.*

— 3. *Sa yady ekamâtram abhidhyâyîta sa tenaiva saṃveditas tûrnam eva jagatyâm abhisam-padyate . tam i-co manuṣhyalokam upanayante sa tatra tapasâ brahmaca-ryeṇa çradhdhayâ saṃpanno mahimânam anubhavati.*

1. parvateshu parvatavatsu nimnapradeçeshu vidhâvati vikîrnam sad vi-naçyati. Çank.

2. dharmân âtmano bhinnân prthak paçyan prthag eva pratiçarîram paçyams tân eva çarîrabhedânuvartino' nuvidhâvati çarîrabhedam eva punaḥ punaḥ pratipadyata ity arthaḥ. Çank.

3. çarîratvâya çarîragrahanârtham. Çank.

4. Yathâçrutam yad-çam ca vijñânam upârjitam. Çank.

5. Du jouissant, de l'âtman incorporé. sahâtmanâ svâminâ bhoktrâ. Çank.

— 4. *Atha yadi dvimâtrena manasi sampadyate so' ntariksham yajurbhir unnâyate . sa somalokam sa somaloke vibhûtim anubhûya punar âvartate.*

5. 1. « Puis Çaiyya Satyakâma l'interrogea : — « Quel monde obtiendrait, ô vénérable, celui qui passerait sa vie¹ parmi les hommes à méditer sur la syllabe *om*? Quel est le monde qu'il obtiendrait par là? »

— 2. « Il (Pipalâda) lui répondit : — « La syllabe *om*, ô Satyakâma, est Brahma suprême et inférieur². Par elle donc considérée comme la base (le résumé, la formule), le sage (celui qui possède la connaissance nécessaire) obtient l'un ou l'autre.

— 3. « S'il ne médite que sur une mesure (de la syllabe *om*), instruit par là il obtient rapidement sur la terre (le monde des hommes)³. Les vers du *ṛg-Veda* l'introduisent dans le monde des hommes, et là, se livrant à la pénitence, observant la chasteté et doué de foi, il jouit de la grandeur.

— 4. « Si son *manas* se pénètre de deux mesures (de la syllabe *om*) il est emporté (après sa mort) dans l'atmosphère par les vers du *Yajur-Veda*. Ils lui font atteindre le monde de la lune⁴; ayant goûté la puissance dans le monde de la lune, il retourne (sur terre)⁵. »

Mundaka Up. 1. 2, 7.

Plavâ hy ete adṛdhâ yajñarûpâ ashtâdaçoktam avaram yeshu karma . etac chreyo ye 'bhinandanti mûdhâ jarâmrityum te punar evâpi yanti.

« Périssables et éphémères sont les dix-huit personnes dont dépend le sacrifice inférieur. Les fous qui adorent ce sacrifice comme excellent retournent dans la vieillesse et la mort⁶. »

1. *prâyanântam maranântam yâvajjivam.* Çank.

2. Brahma suprême, c'est-à-dire l'être vrai, impérissable, appelé *puruṣa*, et Brahma inférieur, c.-à-d. le premier né de celui qui est appelé *prâna*. *brahma param satyam aksharam purushâkhyam aparam ca prânâkhye prathamajam.* Çank.

3. Il obtient le monde des hommes. *jagatyâm prthivyâm abhisampadyate kim manushyalokam anekâni janmâni jagatyâm tatra tam sâdhakam jagatyâm manushyalokam evapanayante upanigamayanty vco rgyedariûpâ hy omkârasya prathamâ ekâ mâtṛâ.* Çank.

4. *sa evamsampanno mrto 'ntariksham antarikshâdhâram dvitīyārūpam dvitīyamâtrārūpam eva yajurbhir unnâyate somalokam saumyam janma prâpanti tam yajumshīly arthah.* Çank.

5. *manushyalokam prati punar âvartate.* Çank.

6. Cf. chapitre préliminaire, fasc. I, p. 98 où ce verset se trouve déjà cité.

1. 2, 10. — *Ishtâpûrtam manyamânâ varishtham nânyac chreyo vedayante pramûdhâh . nâkasya prsh̥the te sukr̥te 'nubhûtvemaṃ lokam kînataram caviçanti.*

« S'imaginant que les sacrifices et les œuvres pieuses sont ce qu'il y a de meilleur, dans leur aveuglement ils ne connaissent rien de préférable. Ayant goûté (les fruits de l'œuvre) au haut du ciel qu'ils avaient gagné par leurs œuvres, ils reviennent (ensuite) prendre place en ce monde, ou dans un monde encore inférieur¹. »

1. 2, 12. — *Parîkshya lokân karmacitân brâhmaṇo nir-vedam âyân nâsty akṛtaḥ kṛtena.*

« Que le brâhmane qui s'est convaincu que les mondes sont accumulés par les œuvres, se voue au renoncement (consistant à penser) : « Rien n'est ici-bas qui ne soit le résultat de l'œuvre, etc.². »

3. 2, 2. — *Kâmân yah kâmayate manyamânah sa kâma-bhir (sic) jâyate tatra tatra . paryâptakâmasya kṛtâtmanas tv ihaiva sarve pravilîyanti kâmâh.*

« Celui dont l'esprit est follement livré aux désirs qu'il forme, renaît avec ces mêmes désirs pour tels ou tels (objets des sens)³. Mais celui dont le désir est atteint, dont l'âtman est parfait⁴ dans le corps même⁵, voit tous ses désirs se dissoudre. »

Cvetâçvatara Up.

5. 11. *Samkalpanasparçanadṛshṭimohair grâsâmbu-vṛshṭyâtma-vivṛddhajajma . karmânugâṇy anukramena dehî sthâneshu rūpâṇy abhisamprapadyate.*

« (L'âtman) incorporé, doué du désir, du toucher, de la vue et de l'aveuglement, comme un corps qui croît, lorsqu'il est arrosé par le manger et le boire⁶, revêt successivement, dans (telles ou telles) conditions (d'existence)⁷, des formes (diverses) conformes à ses œuvres. »

Mailri Up. 3. 2.

Asti khalv anyo' paro bhûtât mâkhyo yo 'yaṃ sitâsilaiḥ

1. Cf. id. p. 99.

2. Cf. id. ibid.

3. *tatra tatra teshu teshu vishayeshu tair iva kâmair veshtito jâyate.* Çank.

4. Dont l'âtman a obtenu au moyen de la science sa forme suprême. *svena parena rūpena kṛta âtmâ vidyayâ yasya tasya kṛtâtmanah.* Çank.

5. *ihaiva tishṭhaty eva çarîre.* Çank.

6. *tatra drisṭântam âha grâsâmbunor annapânayor aniyatayor vṛshṭir âsecanam nidânam âtmanah çarîrasya vṛddhir jâyate yathâ tadvad ity ar-tah.* Com.

7. *sthâneshu devatiryannmanushyâdishv abhisamprapadyate.* Com.

karmaphalair abhībhūyamānaḥ sadasadyonim āpadyatā ity avāñcyordhvā (sic) vā gatir dvamdvair abhībhūyamānaḥ paribhramatīty asyopavyākhyānaṃ . pañca tanmātrā bhūtaḥ abdenocyante atha pañca mahābhūtāni bhūtaḥ abdenocyante 'tha teshāṃ yat samudayaṃ tat çarīram ity uktam atha yo ha khalu vāra çarīra ity uktam sa bhūtātmety uktam . athāmṛto 'syātmābindur iva pushkarā iti sa vā esho' bhībhūtaḥ prākṛtair guṇair iti atho' bhībhūtāt vāt saṃmūḍhatvaṃ prayātaḥ saṃmūḍhatvād ātmasthaṃ prabhūṃ bhagarantaṃ kārayatāraṃ nāpaçyad guṇaughair uhyamānaḥ kaluṣhīkṛtaḥ çāsthiraḥ cañcalo lupyamānaḥ sasprho vyagraḥ cābhimānitvaṃ prayatā ity ahaṃ so mamedam ity evaṃ manyamāno nibadhnāty ātmanātmānaṃ jāleneva khacaraḥ kṛtasyānu phalair abhībhūyamānaḥ sadasadyonim āpadyatā ity avāñcyordhvā (sic) vā gatir dvamdvair abhībhūyamānaḥ paribhramati.

« Il est un autre (principe) appelé *bhūtātma*. C'est lui qui, gouverné par les fruits de l'œuvre purs et impurs, entre dans des matrices bonnes ou mauvaises ; tantôt s'abaissant, tantôt s'élevant, il erre, soumis au pouvoir des *dvamdras* (des qualités contraires). Voilà sa définition. Il y a cinq éléments subtils appelés *bhūtas*, puis cinq éléments grossiers appelés (aussi) *bhūtas* ; ce qui est produit par leur mélange est appelé le corps ; (le principe) qui est dans le corps est appelé *bhūtātma*. Or, l'immortel qui est son ātman, pareil à une goutte d'eau sur une feuille de lotus, est au pouvoir des qualités issues de la nature. Par suite de cette subordination, il tombe dans l'aveuglement, et par suite de cet aveuglement, il ne voit pas le maître, le vénérable, l'agent qui réside dans l'ātman. Emporté par le torrent des qualités, souillé, sans fermeté, mobile, imparfait, rempli de désirs, sans fixité, il acquiert la conscience individuelle et a des idées comme celles-ci : « Moi, cela est à moi » ; il attache l'ātman avec l'ātman, comme l'oiseau se prend à un piège. Soumis à l'influence des fruits de l'œuvre, il entre dans une matrice bonne ou mauvaise ; s'abaissant ou s'élevant, il erre au gré des *dvamdras*. »

6. 34. — *Cittam eva hi saṃsāraṃ ... yaccittas tanmayo bhavati.*

« La pensée est (la cause de) la transmigration ¹. La destinée (de l'homme) est conforme à la pensée. »

1. C.-à-d. que les désirs déterminent la condition future.

TROISIÈME PARTIE.

RÉUNION DU SUJET ET DE L'OBJET.

CHAPITRE I.

LA DÉLIVRANCE PAR LA NOTION DE BRAHMA.

Comme la plupart des idées principales du système de l'âtman, la conception de la délivrance ou de la réunion de l'âtman individuel à l'âtman universel par l'anéantissement de la conscience ou de la notion de sujet et d'objet, considérée comme le souverain bien et le but suprême de l'homme, se trouve déjà toute formée dans les anciennes Upanishads. La transmigration n'est, même dans la *Bṛh. âr. Up.*, qu'un pis aller, qu'une condition modifiable et perfectible, mais néanmoins malheureuse, à laquelle la théologie des Upanishads n'a d'autre objet que d'arracher l'homme. Nous avons pu remarquer toutefois au chapitre précédent que le fatalisme résultant de la succession nécessaire des œuvres et de leurs fruits, qui devint plus tard une partie intégrante de tous les systèmes philosophiques de l'Inde, était partiellement impliqué, mais mal dégagé dans les Upanishads dont l'antiquité est un peu reculée. Le fatalisme absolu paraît, en effet, inconciliable avec la délivrance, qui ne peut être obtenue qu'en échappant à l'œuvre et à ses conséquences, c'est-à-dire au fatalisme même, par une vertu propre à l'âtman, ou à la source des facultés intel-

lectuelles ; et plus tard ce n'est qu'en jouant sur les mots qu'on est arrivé à un semblant d'enchaînement logique et qu'on a rendu compatible en apparence la cessation de l'œuvre à un moment donné avec la nécessité de ses effets.

L'objet de ce chapitre est de montrer comment, dans l'esprit des auteurs des Upanishads, ce but pouvait être atteint.

Comme nous le verrons, la théorie de la délivrance a varié avec les siècles. Les anciennes Upanishads envisagent le problème avec grandeur ; pour elles, la seule notion de l'être absolu a pour effet de réunir à lui les âtmans individuels que la manifestation du monde matériel en a séparés. La pensée, en d'autres termes, s'identifie à son objet. Cette conception est assez semblable, du reste, à celle sur laquelle repose la transmigration, et dont la loi pourrait, ainsi que nous l'avons vu, s'énoncer ainsi : la destinée future est en rapport direct et constant avec les désirs, et par suite avec les actes présents.

Toutefois la simplicité de cette théorie primitive s'altéra insensiblement, au moins en ce qui concerne la délivrance. Un fait aussi hyperphysique que celui d'où résultait la délivrance parut devoir être accompagné de circonstances de même nature dont l'expérience sembla prouver l'efficacité, et l'extase provoquée par des pratiques ascétiques fut regardée comme une des conditions préalables de l'union à Brahma, du moins quand cette union avait lieu antérieurement à la mort et constituait l'état de ceux que le *Vedānta Sāra* appelle *jīvan-muktas* ou délivrés-vivants.

Mais bien que la connaissance intuitive de l'être absolu et l'extase précédée et accompagnée de macérations et de pénitences ne soient pas à proprement dire deux moyens distincts de délivrance, et que si, primitivement, la science seule suffisait à déterminer l'évanouissement de l'âtman individuel au sein de l'âtman universel, l'ascétisme et l'extase ont toujours exigé pour être efficaces et produire ce même résultat le concours de la science. Nous diviserons pour plus de clarté notre étude sur la délivrance en deux parties correspondant à chacun de ces moyens considéré isolément. Sous le bénéfice de cette remarque, nous entrerons en matière en commençant par recueillir les données sur la science de l'être ou de Brahma, envisagée comme l'instrument par excellence de la délivrance.

Nous trouvons *Bṛh. âr Up.* 1. 4, 9 et 10 l'indication des effets de la connaissance de Brahma.

1. 4, 9. *Tad āhur yad brahmavidyayā sarvaṃ bhavi-
shyānto manushyā manyante...*

— 10. *Ya evaṃ vedāhaṃ brahmāsmīti sa idaṃ sarvaṃ bhavati tasya ha na devāḥ ca nābhūtyā iḥata . ātmā hy eśhāṃ sa bhavati.*

« On l'a dit, c'est par la science de Brahma que les hommes conçoivent cette pensée : — « Nous deviendrons tout ¹... »

« Celui qui possède cette notion — « Je suis Brahma », devient cet univers (s'identifie à l'être universel) ; les dieux eux-mêmes n'ont pas le pouvoir de toucher à sa possession², car il devient leur âtman. »

La *Bṛh. ār. Up.* nous apprend encore au verset 1. 5, 16, que c'est par la science (de Brahma) que le monde des dieux (équivalant à la délivrance) est obtenu.

Atha trayo vāva lokā manushyalokaḥ pitṛloko devaloka iti so' yaṃ manushyalokaḥ putreṇaiva jayo nānyena karmanā karmanā pitṛloko vidyayā devaloko devaloko vai lokānāṃ śreṣṭhāḥ tasmād vidyāṃ praçaṃsanti.

« Il y a trois mondes : le monde des hommes, le monde des pitṛis et le monde des dieux. Le monde des hommes doit être gagné par un fils et non par une autre œuvre. Le monde des pitṛis doit être gagné par l'œuvre, et le monde des dieux par la science. Le monde des dieux est le meilleur des mondes ; c'est pour cela qu'on célèbre la science. »

Il est encore fait allusion à la délivrance par la science de Brahma ou de l'âtman dans la parabole suivante, *Bṛh. ār. Up.* 2. 2, 1 que l'Upanishad elle-même se charge d'expliquer.

Yo ha vai çiçuṃ sādhanāṃ sapratyādhānaṃ sasthūnaṃ sadāmaṃ veda sapta ha dvishato bhrātṛvyaṃ avaruṇaddhi. ayaṃ vāva çiçur yo 'yaṃ madhyamaḥ prāṇas tasyedam evādhānaṃ idaṃ pratyādhānaṃ prāṇaḥ sthūṇānnaṃ dāma.

« Celui qui connaît le jeune animal avec le lieu de sa résidence, sa place d'observation (*Dict. St. P.*), son pilier et sa corde, maîtrise les sept cousins ennemis³. Le jeune animal est le prāṇa

1. *yad brahmavidyayā brahma paramātmā tad yayā vedyate sa brahmavidyā tayā brahmavidyayā sarvaṃ niravaśeṣhaṃ bhaviṣyanto bhaviṣyāma ity evaṃ manushyā yaṃ manyante.* Çank.

2. De l'empêcher d'être tout comme Brahma. *na api abhūtyai abhavanāya brahmasarvabhāvasya neçate.* Çank.

3. Les sens, qui entrent en rapport avec leurs objets par sept ouvertures, qui sont les yeux, les oreilles, les narines et la bouche. *sapta ye śiṛṣhanyāḥ prāṇā vishayopalabdhividvārāṇi tatprabhavā vishayarāgāḥ saha-jatvād bhrātṛvyaḥ.* Çank.

central¹. La résidence est cela (le corps)²; sa place d'observation est cela (la tête)³; son pilier est le prāṇa (le souffle vital); la corde est la nourriture. »

La connaissance de Brahma a pour effet d'éteindre tous les désirs temporels.

Brh. ār. Up. 3. 5, 1.

Etam vai tam ātmānam viditvā brāhmaṇāḥ putraisha-
nâyâç ca vittaishanâyâç ca lokaishanâyâç ca vyutthāya .
atha bhikshâcaryam caranti.

« Les Brâhmanes, après avoir connu cet âtman, s'élevant au-dessus du désir d'un fils, du désir de la richesse, du désir des mondes, mènent l'existence de religieux mendiants. »

Les conséquences *post mortem* de la science sont indiquées en ces termes *Brh. ār. Up. 3. 8, 10.*

Ya etad aksharam gârgi viditvâsmâl lokât praiti sa
brāhmaṇah.

« Celui qui quitte ce monde après avoir connu, ô Gârgi, cet être impérissable, est un Brâhmane. »

La connaissance de l'âtman doit supprimer les désirs; elle procure l'immortalité. *Brh. ār. Up. 4. 4, 12 et 14.*

Ātmānam ced vijânîyâd ayam asmîti puruṣaḥ . kim
icchan kasya kāmāya çarîram anu sañjvaret.

Ihaiva santo' tha vidmas tad vayam na ced avedir mahatî
vinashtîḥ . ya etad vidur amṛtâs te bhavanty athetare duḥ-
kham evâpi yanti.

« Si l'homme reconnaît l'âtman (de manière à dire) : « C'est moi », pour quel désir, dans le désir de quel objet ferait-il souffrir son corps⁴?

« Ici-bas nous pouvons connaître (Brahma)⁵; si nous ne le

1. Le corps subtil composé des prâṇas. *madhyamāḥ prāṇāḥ çarîramadhye yah prāṇo tingâtma yah pañcadhâ çarîram ârishtah.* Çank. — Il est appelé le jeune animal par allusion à un passage de la rivalité du prâṇa et des sens (Cf. *Brh. ār. Up. 6. 1, 13.* *padvîçaçankunidarçanât sa esha çîçur iva.* Çank.

2. *Tasyedam eva çarîram ādhānam kâryātmakam.* Çank.

3. *idam pratyādhānam . çirah.* Çank.

4. L'exposerait-il à des souffrances nouvelles dans les vicissitudes de la transmigration. *tad (çarîratapah) anātmadarçino hi tadvyatirikta vastvantanarepsor mamedam syāt . putrasyedam bhāryāyā idam ity evam ihamānāḥ punahpunarjananamaramanaprabandharūdhah çarîrarogam anurudhyate.* Çank.

5. *tad etad brahma.* Çank.

connaissions pas¹, c'est un grand malheur². Ceux qui le connaissent deviennent immortels; les autres n'obtiennent que le malheur. »

La *Brh. âr. Up.* nous indique encore dans le passage suivant (6. 2, 15) la voie, au sens propre, par laquelle la connaissance de la doctrine des Upanishads conduit au monde de Brahma ou à la délivrance.

Te ya evam etad viduḥ ye cāmī arāṇye śraddhām satyam upāsate te 'rcir abhisambhavanti . arcisho 'har ahna āpū-ryamāṇapaksham āpūryamāṇapakshād yān śhaṇ mā-sān udān āditya eti māsebhyo devalokaṃ devalokād ādi-tyam ādityād vaidyutaṃ tān vaidyutān puruṣho mānasa etya brahmalokān gamayati teshu brahmalokeshu parāḥ parāvato vasanti teshām na punar āvṛttiḥ.

« Ceux qui possèdent cette connaissance et ceux qui, retirés dans la forêt, font consister leur culte dans la foi et l'adoration du vrai³ deviennent la flamme (du feu du sacrifice), de la flamme ils passent dans le jour, du jour dans la quinzaine lunaire claire, de la quinzaine lunaire claire dans les six mois pendant lesquels le soleil se dirige vers le nord, de ces six mois ils passent dans le monde des dieux, du monde des dieux dans le soleil, du soleil dans la divinité qui préside à l'éclair⁴. Le puruṣa qui est dans le manas⁵ survient et fait passer dans les mondes de Brahma ceux qui sont unis à la divinité qui préside à l'éclair. Ayant atteint la condition suprême dans ces mondes de Brahma ils y séjournent un nombre infini d'années⁶. Pour eux, il n'est plus de retour (dans le cercle de la transmigration)⁷. »

L'union intellectuelle avec Brahma est, d'après la *Chând. Up.* (2. 23, 1-2) l'unique moyen d'atteindre l'immortalité, c'est-à-dire, d'après les idées védantiques, la permanence dans l'être absolu et identique, qui est le terme de la transmigration.

1. *Tad na ced viditavanto vayam na vedir avedih tato' ham avedih syām.* Çank.

2. A cause de la continuation de la succession de l'existence et de la mort. *janmamaranādīlakṣaṇā vinashuḥ.* Çank.

3. C'est-à-dire Brahma ou Hiranyagarbha qui est l'âtman. *satyam brahma hīrangarbhātmanam upāsate.* Çank.

4. *vaidyutam vidyudabhimāninīm ... vidyuddevatām.* Çank.

5. *Puruṣa mānasa.* La *Chând. Up.* 5. 10, 1-2 donne la variante *puruṣa mānava.*

6. *parāḥ prakṛstāḥ santāḥ svayam parāvataḥ prakṛstāḥ samāḥ samvatsarān anekān vasanti.* Çank.

7. Cf. pour ce passage *Chând. Up.* 5. 10, 1-2 qui en est la reproduction à peu près textuelle. — *nāsti punar āvṛttiḥ asmim samsāre.* Çank.

Trayo dharmaskandhâ yajño' dhyayanam dānam iti prathamā tapa eva dvitīyo brahmacāry ācāryakulavāsi tṛtīyo' tyantam ātmānam ācāryakule' vasādayan sarva ete punyalokā bhavanti brahmasamsthō' mṛtatvam eti.

« Il y a trois divisions du devoir : le sacrifice, la récitation (des Védas) et l'aumône forment la première ; la pénitence est la seconde ; le séjour du *brāhmacarin* dans la maison de son précepteur est la troisième, alors qu'on se soumet pour toute sa vie aux exercices ascétiques en usage dans la maison d'un précepteur ¹. Tous ceux (qui observent les prescriptions relatives à ces trois parties du devoir ²) obtiennent des mondes purs (avantageux). (Mais) celui qui s'est fixé en Brahma obtient l'immortalité ³. »

Nous retrouvons sous une autre forme la même affirmation, *Chând. Up.* 3. 12, 3.

Na ha vā asmā udeti na nimlocati sakṛd divā haivāsmāi bhavati ya etām evaṃ brahmopaniṣhadam veda.

« (Le soleil) ne se lève ni ne se couche ⁴, le jour est continu pour celui qui connaît cette Upanishad ⁵ de Brahma. »

L'ignorance a naturellement des effets diamétralement opposés, comme nous l'apprend aussi la *Chând. Up.* 8. 1, 6.

Tad yat heha karmajito lokāḥ kshīyate evaṃ evāmutra punyajito lokāḥ kshīyate tad ya ihātmānam ananuvīdyā vrajanty etāṃ ca satyān kāmāṃs teshāṃ sarveshu lokeshu akāmacāro bhavaty atha ya ihātmānam anuvīdyā vrajanty etāṃ ca satyān kāmāṃs teshāṃ sarveshu lokeshu kāmācāro bhavati.

« De même qu'ici-bas le monde obtenu par les œuvres s'épuise (prend fin), de même s'épuise l'autre monde obtenu par la vertu. Ceux qui ici-bas meurent ⁶ sans connaître l'âtman ni leurs vrais désirs, n'ont de liberté ⁷ dans aucun monde ; ceux qui ici-bas meurent en connaissant l'âtman et leurs vrais désirs, jouissent de leur liberté dans tous les mondes. »

1. *brahmacāry ācāryakule vastum śilam asyety ācāryakulavāsi . atyantam yāvajjīvam ātmānam nīyamair ācāryakule' vasādayan kṣhāpayan deham tṛtīyo dharmaskandhah. Çank.*

2. *sarve ete trayo' py ācraminah. Çank.*

3. Absolue, réelle, et non l'immortalité relative comme celle dont jouissent les dieux. *amṛtatvam ... atyantikam ete nāpekshikam devādya-mṛtatvavat. Çank.*

4. *na nimlochati nīstam eti. Çank.*

5. *brahmopaniṣhadam vedaguhyam. Çank.*

6. *vrajanti dehād asmāt prāyanti. Çank.*

7. *akāmacāritāśvalantratā. Çank.*

Dans la *Kaushîtaki Up.* 3. 1, Indra, qui personnifie l'âtman, parle en ces termes de la science suprême et de ses effets.

Tam hendra uvâca mâṃ eva vijânîhy etad evâhaṃ manushyâya hitatamaṃ manye yaṃ mâṃ vijânîyât ... sa yo mâṃ veda na ha vai tasya kenâ cana karmanâ loko mîyate na steyena na brûnahatyayâ na mâtîbadhena na pitîbadhena nâsya pâpaṃ cakrusho mukhân nîlaṃ vetîti.

« Indra lui dit (à Pratardana) : « Connais-moi ; à mon avis le plus grand bien pour l'homme est de me connaître ... Celui qui me connaît n'est privé du monde qui lui est destiné par aucun acte (coupable), soit vol, soit meurtre d'un fœtus, soit meurtre d'une mère, soit meurtre d'un père ; quand il a commis une faute le teint de son visage ne pâlit pas. »

L'*îça Up.* établit une distinction entre la science proprement dite, c'est-à-dire la science temporelle, et la science qui a pour contre-partie l'ignorance ou la non-science, ou celle qui consiste à connaître l'erreur résultant soit de considérer le monde matériel comme réel (idée postérieure peut-être à l'époque de l'*îça Up.*), soit plutôt d'ignorer que l'âtman est tout et que tout est l'âtman, ainsi que l'affirment les versets 6 et 7 de cette Upanishad et dont voici le texte.

1. 6. *Yas tu sarvâṇi bhûtâny âtmany evânupaçyati . sarvabhûteshu câtmânaṃ tato na vijugupsate.*

— 7. *Yasmin sarvâṇi bhûtâny âtmaivâbhûd vijânataḥ . tatra ko mohah kaḥ çokaḥ ekatvam anupaçyataḥ.*

1. 6. « Celui qui voit tous les êtres en lui-même (ou dans l'âtman) et l'âtman dans tous les êtres n'a pas à s'en repentir.

— 7. « Pour l'homme qui sait que celui en qui sont tous les êtres est l'âtman ; pour l'homme qui voit l'unité (en toutes choses) quel aveuglement, quel chagrin il y aurait-il ? »

Les versets qui suivent sont encore relatifs à l'opposition de l'ignorance et de la science.

1. 9. *Andhaṃ tamaḥ praviçanti ye 'vidyâm upâsate. tato bhûya iva te tamo ya u vidyâyâm ratâḥ.*

— 10. *Anyad evâhur vidyâyânyad evâhur avidyayâ iti çuçrûma dhîrânâṃ ye nas tad vicacakshire.*

— 11. *Vidyâm câvidyâm ca yas tad vedobhayaṃ sa ha . avidyayâ mṛtyuṃ tîrtvâ vidyayâ mṛtam açnute.*

1. 9. « Ceux qui rendent un culte à l'ignorance entrent dans les ténèbres obscures ; ceux qui sont attachés à la science (temporelle) entrent dans une obscurité plus profonde encore¹.

1. Cf. *Brh. Âr. Up.* 4. 4, 10 et 11.

— 10. « Autre chose, dit-on, (est obtenu) par la science, autre chose par l'ignorance¹, — c'est ce que nous avons appris des sages qui nous l'ont révélé.

— 11. « Celui qui connaît à la fois la science et la non-science² ayant traversé la mort par la non-science goûte (obtient) l'immortalité par la science. »

La *Kena Up.* établit dans les passages suivants que l'immortalité est le prix de la connaissance de Brahma.

2. 12. *Pratibodhaviditaṃ matam amṛtatvaṃ hi vindate. ātmanā vindate vīryaṃ vidyayā vindate 'mṛtam.*

— 13. ... *bhūteshu bhūteshu vicintya dhîrâḥ pretyāsmâl lokâd amṛtâ bhavanti.*

2. 12. « Quand on le connaît, quand on en a l'idée selon telle ou telle doctrine³, on obtient l'immortalité. Par l'âtman on obtient la force⁴; par la science on obtient l'immortel.

— 13. « Les sages, qui ont réfléchi qu'il est dans chaque être, deviennent immortels quand ils ont quitté ce monde. »

La même Upanishad relate la curieuse légende qui suit, sur la manière dont les dieux connurent Brahma et sur les avantages qu'ils en recueillirent.

3. 14. *Brahma ha devebhyo vijigye tasya ha brahmaṇo vijaye devâ amahîyanta ta aikshantâsmâkam evâyaṃ vijayo 'smâkam evâyaṃ mahimeti.*

— 15. *Tad dhaishāṃ vijajñatebhyo ha prâdurbabhūva tan na vyajānanta kim idaṃ yaksham iti.*

— 16. *Te 'gnim abruvan jâtavedâ etad vijânîhi kim etad yaksham iti tatheti.*

— 17. *Tad abhyadravat tam abhyavadat ko' sîti agnir vâham asmîty abravîj jâtavedâ vâ aham asmîti.*

1. C'est-à-dire par le sacrifice qui procure le monde des pitris, tandis que la science procure celui des dieux. *anyat prthag eva vidyayâ kriyate phalam anyad dhur avidyayâ karmanâ kriyata iti . tathoktam karmanâ pîtrloko vidyayâ devaloka iti. Çank.*

2. La connaissance de la divinité (*devatâjñâna*) et le sacrifice tels que l'agnihotra etc. (*karmâni agnihotrâdîni*). Dans les versets suivants, 12-14, les mêmes effets sont attribués dans les mêmes formules au *sambhûti* et à l'*asambhûti*. D'après Çank. *sambhûti* est l'effet et *asambhûti* la cause.

3. Ou, d'après Çankara, selon les dogmes bouddhistes. *pratibodham veditam bodham bodham prati viditam . bodhaçabdena bauddhâḥ pratyayâ ucyante. sarve pratyayâ vishayibhavanti yasya sa âtmâ sarvân bodhân prati budhyate sarvapratyayadarçî cicchaktisvarûpamâtrâḥ pratyayair eva pratyayeshv aviçîṣṭatayâ lakshyate. Çank.*

4. Qui résulte de la connaissance de l'âtman. *âtmanavidyâkṛtam tu vīryam. Çank.*

— 18. *Tasmims tvayi kim vîryam ity apîdam sarvam daheyam yad idam prthivyâm iti.*

— 19. *Tasmai trîṇam nidadhâv etad daheti tad upapreyâya sarvajavena tan na caçâka dagdhum sa tata eva niva-vṛte naitad açakam vijñâtum yad etad yaksham iti.*

— 20. *Atha vâyum abruvan vâyar etad vijânîhi kim etad yaksham iti tatheti.*

— 21. *Tad abhyadravat tam abhyavadat ko' sîti vâyur vâ aham asmîty abravîn mâtariçvâ vâ aham asmîti.*

— 22. *Tasmims tvayi kim vîryam ity apîdam sarvam âdadîyam yad idam prthivyâm iti.*

— 23. *Tasmai trîṇam nidadhâv etad âdatsveti tad upapreyâya sarvajavena tan na caçâkâdâtum sa tata eva niva-vṛte naitad açakam vijñâtum yad etad yaksham iti.*

— 24. *Athendram abruvan maghavann etad vijânîhi kim etad yaksham iti tatheti tad abhyadravat tasmât tirodadhe.*

— 25. *Sa tasminn evâkâçe striyam âjagâma bahuçobhamânâm umâṃ haimavatîṃ tām hovâca kim etad yaksham iti.*

— 26. *Sâ brahmeti hovâca brahmaṇo vâ etad vijaye 'mahyadhvam iti tato haiva vidâm cakâra brahmeti.*

— 27. *Tasmâd vâ ete devâ atitarâm ivânyân devân yân devân yad agnir vâyur indras te hy enan nedishṭham pasparçus te hy etat prathamam vidâm cakâra brahmeti.*

— 28. *Tasmâd vâ indro' titarâm ivânyân devân sa hy enan nedishṭham pasparça sa hy enat prathamam vidâm cakâra brahmeti.*

3. 14. « Brahma remporta la victoire pour les dieux¹. Par cette victoire de Brahma les dieux devinrent grands. (Alors) ils virent (pensèrent) : « Cette victoire est à nous ; cette grandeur est à nous (c'est nous qui l'avons remportée ; c'est nous qui l'avons acquise) ».

— 15. « Brahma comprit (leur erreur, leur infatuation)² ; il se manifesta pour eux, mais ils ne le connurent pas (et dirent) : — « Quel est cet être ? »³

— 16. « Ils dirent à Agni : « ô Jâtavedas, connais (cherche à savoir) quel est cet être ». — « Soit », répondit-il.

1. Dans leur lutte contre les Asuras. *devânâm asurânâm ca samgrâme 'surân jivâ* etc. Çank.

2. *eshâm mithyekshanam vijajñau brahma*. Çank.

3. *yaksham pûjyam mahadbhûtam*. Çank.

— 17. « Il s'approcha de lui en courant. (Brahma) lui demanda : — « Qui es-tu ? — Je suis Agni, je suis Jâtavedas », répondit-il.

— 18. « Quel est ton pouvoir ? » — « Je puis brûler tout ce qui se trouve sur la terre » répondit (Agni).

— 19. « (Brahma) lui présenta (un brin) d'herbe et lui dit : « Brûle-le. » (Agni) s'en approcha en toute vitesse, mais il ne put le brûler. Il revint alors (en disant) : « Je n'ai pas pu connaître cet être. »

— 20. — « Ensuite, (les dieux) dirent à Vâyu : — « Vâyu, connais (cherche à savoir) quel est cet être. » — « Soit », répondit-il.

— 21. « Il s'approcha de lui en courant. (Brahma) lui demanda : — « Qui es-tu ? » — « Je suis Vâyu, je suis Mâtariṣvan », répondit-il.

— 22. « Quel est ton pouvoir ? » — « Je peux enlever tout ce qui se trouve sur la terre », répondit Vâyu.

— 23. « (Brahma) lui présenta (un brin) d'herbe et lui dit : — « Enlève-le ». — (Vâyu) s'en approcha en toute vitesse et ne put l'enlever. Il revint alors en disant : — « Je n'ai pu connaître cet être. »

— 24. « Ensuite (les dieux) dirent à Indra : — « O Maghavan, connais (cherche à savoir) quel est cet être ». — « Soit », répondit-il. Ils s'approcha de lui en courant, mais (Brahma) se cacha.

— 25. — « (Alors) il (Indra) vint trouver dans l'éther ¹ une femme, la très-brillante *Umâ* ², la fille de l'Himalâya : — « Quel est cet être ? » lui demanda-t-il.

4. 26. « C'est Brahma, dit-elle, et c'est grâce à la victoire de Brahma que vous êtes devenus grands. » — C'est de là ³ qu'il (Indra) le fit connaître (en disant) : — « C'est Brahma ».

— 27. « C'est pour cela que ces dieux ont la préséance sur ⁴ les autres dieux. Agni, Vâyu et Indra ont en effet touché de près Brahma ; ils sont les premiers qui l'ont fait connaître ⁵ (en disant) : — « C'est Brahma ».

1. Ou dans l'endroit où Brahma avait disparu après s'être fait voir. *ākāṣe ākāṣapradeṣe ātmānam darśayitvā tirobhūtam (brahma) Çank.*

2. La science sous la forme d'une femme. *vidyā umārūpinī prādurbhūt strirūpā. Çank.*

3. *tatas tasmād umāvākyād ... na svātantryena. Çank.*

4. *atitarām aṣṭoyena cerate. Çank.*

5. *prathamah prathamāḥ pradhānāḥ santa ity etad vidām cakāra vidām cakruḥ. Çank.*

— 28. « C'est pour cela qu'Indra a la préséance sur les autres dieux. Il a, en effet, touché de près Brahma ; il est le premier qui l'ait fait connaître (en disant) : « C'est Brahma ».

La *Katha Up.* débute par une autre légende, le *Naciketo-pâkhyâna*, dont le but est aussi d'exalter la valeur de la connaissance de Brahma, de lui subordonner le culte proprement dit et de la présenter comme l'unique moyen de délivrance. Cette légende est très-intéressante à beaucoup d'égards, et les points fondamentaux par lesquels elle tient au sujet traité dans ce chapitre m'engagent à la rapporter dans son entier.

1. 1. *Uçan ha vai vâjaçravasaḥ sarvavedasaṃ dadau . tasya ha naciketa nâma putra âsa.*

— 2. *Taṃ ha kumâraṃ santaṃ dakṣiṇâsu nîyamânâsu çraddhâviveça so' manyata.*

— 3. *Pîtadakâ jagdhatrîṇâ dugdhadohâ nirindriyâḥ . anandâ nâma te lokâs tân sa gacchati tâ dadat.*

— 4. *Sa hovâca pitaraṃ tata kasmai nâṃ dâsyaçîti . dvitîyaṃ trîtîyaṃ taṃ hovâca mṛtyave tvâ dadâmîti.*

— 5. *Bahûnâm emi prathamô bahûnâm emi madhyamaḥ . kim svid yamasya kartavyaṃ yan mayâdya karishyati.*

— 6. *Anupaçya yathâ pûrve pratipaçya tathâpare . sasyam iva martyaḥ pacyate sasyam irâjâyate punaḥ.*

— 7. *Vaiçvânaraḥ praviçaty atithir brâhmaṇo gṛhân . tasyaitâm çântim kurvanti hara vaivasvatodakam.*

— 8. *âçâpratîkshe saṃgataṃ sūnṛtâm ceshâtâpûrte putrapaçûṃç ca sarvân . etad vṛṇkte purushasyâlpamedhaso yasyânaçnan vasati brâhmaṇo gṛhe.*

— 9. *Tisro râtrîr yadavâtsîr gṛhe me' naçnan brahmann atithir namasyaḥ . namas te' stu brahman svasti me 'stu tasmât prati trîn varân vṛṇîshva.*

— 10. *Çântasaṃkalpaḥ sumanâ yathâ syâd vîtamanyur gautamo mâbhi mṛtyo . tvatprasṛṣṭaṃ mâbhivadet pratîta etat trayânâm prathamam varam vṛṇe.*

— 11. *Yathâ purastâd bhavitâ pratîta auddâlakir ârunir matprasṛṣṭaḥ . sukhaṃ râtrîḥ çayitâ vîtamanyus trâm dadrçivân mṛtyumukhât pramuktam.*

— 12. *Svarge loke na bhayaṃ kim ca nâsti na tatra tvam na jarayâ bibheti . ubhe tîrtvâçanâyâpipâse çokâtigo modate svargaloke.*

— 13. *Sa tvam agniṃ svargyaṃ adhyeshi mṛtyo pra-brûhi taṃ çraddadhânâya mahyaṃ . svargalokâ amṛtatvaṃ bhajanla etad dvitîyena vṛṇe vareṇa.*

— 14. *Pra te bravîmi tad u me nibodha svargyam agniñ naciketah prajānan . anantalokāptim atho pratishṭham . riddhi tvaṁ enaṁ nihitam guhāyām.*

— 15. *Lokādīm agniñ tam uvāca tasmai yā ishtakā yāvatīr vā yathā vā . sa cāpi tat pratyavadad yathoktam athāsya mṛtyuḥ punar evāha tushṭah.*

— 16. *Tam abravīt prīyamāṇo mahātmā varam tavehādya dadāmi bhūyah . tavaiva nāmnā bhavitāyam agniḥ śṛṅkāṁ cemām anekarūpāṁ gṛhāṇa.*

— 17. *Triṇācikelas tribhir etya saṁdhiṁ trikarmakṛt tarati janmamṛtyu . brahmajajñāṁ devam idyañ viditrā nicāyemāṁ cānlīm atyantam eti.*

— 18. *Triṇāciketastrayam etad viditrā ya eṣaṁ vidvāṁṣ cinute nāciketam . sa mṛtyupācān purataḥ pranodya çokā-tigo modale svargaloke.*

— 19. *Esha te' gñir naciketah svargyo yaṁ vṛñṭhā dvitīyena vareṇa . etam agniñ tavaiva pravakshyanti janāsa tṛtīyaṁ varam naciketo vṛñṭshva.*

— 20. *Yeyaṁ prete vicikitsā manushye' stīty eke nāyam astīti caike . etad vidyām anuṣisṭas tvayāham varānām esha varas tṛtīyah.*

— 21. *Devair atrāpi vicikitsitam purā na hi surijñeyam anur esha dharmah . anyam varam naciketo vṛñṭshva mā moparotsīr atī mā śrjainam.*

— 22. *Devair atrāpi vicikitsitam kila tvaṁ ca mṛtyo yaṁ na surijñeyam āttha . vaktā cāsya tvādr̥g anyo na labhyo nānyo varas tulya etasya kaç cit.*

— 23. *Çatāyushah putrapautrān vṛñṭshva bahūn paçūn hastihiraṇyam açvān . bhūmer mahad āyatanam vṛñṭshva svayaṁ ca jīva çarado yāvad icchasi.*

— 24. *Etat tulyam yadi manyase varam vṛñṭshva vit-tam cirajīvikāṁ ca . mahābhūmau naciketas tvaṁ edhi kāmānāṁ tvā kāmabhājam karomi.*

— 25. *Ye ye kāmā durlabhā martyaloke sarvān kāmāṁṣ chandataḥ prārthayasva . imā rāmāḥ sarathāḥ satūryā na hīdr̥çā lambhanīyā manushyair̥ . ābhīr matprattābhīḥ paricārayasva naciketo maraṇam mānuprākshīḥ.*

— 26. *Çvobhūrā martyasya yad antakaitat sarvendri-gṇāṁ jarayanti tejaḥ . api sarvaṁ jīvitam alpam eva ta-vaiva vāhās tava nṛtyagāte.*

— 27. *Na vitleṇa tarpaṇīyo manushyo lapsyāmahe vittam*

adrākshma cet tvā . jīvishyāmo yāradīcishyasi tvaṃ varas tu me varanīyah sa eva.

— 28. *Ajīryatām amṛtānām upetya jīryaṃ martyaḥ kva tadāsthaḥ prajānan . abhidhyāyan varṇaratipramodān atidīrghe jīvite ko rameta.*

— 29. *Yasminn idam vicikitsanti mṛtyo yat sāmparāye mahati brūhi nas tat . yo' yaṃ varo gūḍham anupravish- to nānyan tasmān naciketā vṛñīte.*

2. 1. *Anyac chreyo' nyad utaiva preyas te ubhe nānārthe puruṣaṃ sinītaḥ tayoh çreya ādadānasya sādhu bhavati hīyate' rihād ya u preyo vṛñīte.*

— 2. *Çreyaç ca preyaç ca manushyaṃ etas tau sampa- rītya vivinakti dhīraḥ . çreyo hi dhīro 'bhīpreyasō vṛñīte preyo mando yogakshemād vṛñīte.*

— 3. *Sa tvaṃ priyān priyārūpāṃç ca kāmān abhidhyā- yan naciketo' tyasrakṣhīḥ . naitāṃ sṛṅkāṃ vittamayīm avāpto yasyāṃ majjanti bahavo manushyāḥ.*

— 4. *Dūram ete viparīte vishūci avidyā yā ca vidyeti jñātā . vidyābhīpsinaṃ naciketasam manye na tvā kāmā bahavo lolupantaḥ.*

— 5. *Avidyāyām antare vartamānāḥ svayaṃ dhīrāḥ paṇ- dītaṃ manyamānāḥ . dandramyamānāḥ pariyaṃti mūḍhā andhenaiva nīyamānā yathāndhāḥ.*

— 6. *Na sāmparāyaḥ pratibhāti balaṃ pramādyantaṃ vittamohena mūḍham . ayaṃ loko nāsti para iti mānī pu- nar vaçam āpadyate me.*

— 7. *Çravanāyāpi bahubhir yo na labhyaḥ çṛṇvanto' pi bahavo yaṃ nā vidyuh . āçcaryo vaktā kuçalo' sya labdhāç- caryo jñātā kuçalānuçishtaḥ.*

— 8. *Na nareṇāvareṇa prokta esha suriñṇeyo bahudhū cintyamānāḥ . ananyaprokte gatir atra nāsty anīyaṃ hy aturkyam anupramāṇāt.*

— 9. *Naishā tarkaṇa matir āpaneyā (sic) proktānyenaiva sujñānāya preshta . yām tram āpaḥ satyadhṛtīr balāsi trādīn no bhūyān naciketaḥ prashatā.*

— 10. *Jānāmy ahaṃ çevadhīr ity anīyaṃ na hy adhru- raiḥ prāpyate hi dhruvaṃ tat . tato mayā nāciketaç cito 'gūr anīyair dravyaiḥ prūptavān asmi nīyaṃ.*

— 11. *Kāmasyāptiṃ jagataḥ pratishthām krator unan- tyam abhayasya pūraṃ . stomamahad urugāyaṃ pratish- thām dīshtrā dhṛtyā dhīro naciketo' tyasrakṣhīḥ.*

— 12. *Taṃ durdarçaṃ gūḍham anupravishṭaṃ guhāhi-*

taṃ gahvareshṭhaṃ purāṇam . adhyātmayogādhigamena devaṃ matvā dhīro harṣaḥcokau jahāti.

— 13. *Etac chrutvā saṃparigṛhya martyaḥ pravṛhya dharmyam aṇum etam āpya . sa modate modanīyaṃ hi labdhvā vicṛtaṃ sadma naciketa saṃmanye.*

— 14. *Anyatra dharmād anyatrādharmād anyatrāsmāt kṛtākṛtāt . anyatra bhūtāc ca bhavyāc ca yat tat paçyasi tad vada.*

— 15. *Sarve vedā yat padam āmananti tapāṃsi sarvāṇi ca yad vadanti . yad icchanto brahmacaryaṃ caranti tat te padam saṃgrahena bravīmy om ity etat.*

— 16. *Etad hy evāksharam brahma etad evāksharam param . etad hy evāksharam jñātvā yo yad icchati tasya tat.*

— 17. *Etad ālambanam çreshṭham etad ālambanam param . etad ālambanam jñātvā brahmaloke mahīyate.*

1. 1. « Le descendant de Vājaçravas désirant (obtenir les fruits du sacrifice) ¹ avait donné tout son bien ². Il avait un fils appelé Naciketas.

— 2. « La foi ³ pénétra celui-ci étant tout enfant, alors que les offrandes (consistant en vaches) étaient partagées (par les prêtres) ⁴; il pensa :

— 3. « (Ces vaches) n'ont plus d'eau à boire, plus de foin à manger, leur lait a été traité et elles sont devenues stériles ⁵. Misérables ⁶ sont les mondes que mon père obtiendra en les offrant (pour le sacrifice).

— 4. « Il dit alors à son père : « Père, à qui me donneras-tu? ⁷ ». Il lui réitéra (cette question) une deuxième et une troisième fois ⁸. « Je te donne à la Mort » (répondit le père) ⁹.

— 5. « (Naciketas se dit ¹⁰) : Parmi plusieurs (disciples) je suis le

1. uçan kāmayaṃnāḥ sarvamedheneje tatphalam kāmayaṃnāḥ. Çank.

2. Pour ce sacrifice, sa çaitasmin kralau sarvavedasam sarvasvam dhanam dadau. Çank.

3. çradhāstikī buddhiḥ. Çank.

4. rtvighṛyaḥ sadasyebhyaç ca dakṣhiṇāsu nīyamānasu ... goṣhu. Çank.

5. nirindriyā aprajananasamarthāḥ. Çank.

6. Cf. Brh. ār Up. 4, 4, 11.

7. En guise d'offrande. dakṣhiṇārthe. Çank.

8. Quoique son père n'ait pas tenu compte de la première. pitropekṣhamāno' pi dvitīyam trītiyaṃ uvāca kasmai mām dāsyasīti. Çank.

9. Irrité d'une insistance peu naturelle en pareil cas de la part d'un enfant. nāyam kuṃdrasvabhāva iti kruddhaḥ san pitā. Çank.

10. sa evam uktah putra ekānte paridevayām cakāra. Çank.

premier, parmi plusieurs (disciples) je suis dans les moyens (mais jamais des derniers ; et pourtant mon père vient de m'offrir à la mort) ¹. Yama a-t-il quelque chose à faire à quoi je puisse lui servir ? »

— 6. « (Le père se repentit de son emportement, mais Naciketas lui dit pour le rappeler au respect de sa promesse) ² : « Vois comment agissaient nos ancêtres ; vois comment agissent les autres (les sages) ³ d'aujourd'hui. (En faisant de vaines promesses on s'expose à subir indéfiniment la vieillesse et la mort, car) ⁴ l'homme meurt comme le riz, et revient à la vie comme le riz. »

— 7. « (Le père écouta les conseils de son fils et l'envoya chez Yama. Il était absent et Naciketas attendit trois nuits son retour. Quand il fut revenu ses serviteurs lui dirent) ⁵ : « Un brâhmane qui est entré dans une demeure (quelconque) en qualité d'hôte est (pareil au) feu Vaiçvânara. (Les sages) l'apaisent (en l'accueillant de leur mieux) ⁶. Toi, ô Vaivasvata, apporte de l'eau (pour ses pieds).

— 8. « (La réussite) des espérances et des attentes ⁷, le commerce (avec les sages et les avantages qui en découlent) ⁸ le (fruit des) hymnes, des sacrifices et des œuvres pieuses, (l'obtention) de fils et de bétail — toutes ces choses ⁹ manquent à l'homme peu sage dans la maison duquel habite un brâhmane auquel on n'offre pas à manger. »

9. « (La Mort s'approcha alors de Naciketas et lui dit) ¹⁰ : — « O brâhmane respectable, toi qui as séjourné trois nuits comme

1. *bahūndām ṣiṣhyānām putrānām vaimi gacchāmi prathamah ... madhyamānām ca bahūndām madhyamo madhyamayaiva vrttyaimi nādhmayā kāda-cid api tam evam viṣiṣhtagunam api putram mām mṛtyave dadāmiṣy ukta-vān pītā.* Çank.

2. *tathāpi tat pitur vaco mrshī mābhūd ity eva matvā paridevanāpūrvvakam āha pītarām śokāvīṣṭam kim mayoktam iti.* Çank.

3. *anupaçya ... yathā ... vrttān pūrve ... pītrpītāmahādāyas ... teshām vrttam āsthātum arhasi ... varttamānāç cāpare sādharah.* Çank.

4. *na ca mrshā kṛtvā kaç cid ajarāmāro bhavati.* Çank.

5. *sa evam uktaḥ pītātmanah satyatāyai preshayāmāsa . sa ca yamabha-vanam gatvā tisro rātrir uvāsa yame proshīte . proshyāgatam yamāmātyā bhāryā vā ucuḥ bodhayantaḥ.* Çank.

6. *tasya dāham çamayanā itāgner etām pādyaśānādīdānalakṣhanām çān-tīm kurvanti santo' tithayo' to hārādhara he vairasvatodakam naciketase pādya-ārtham.* Çank.

7. *iṣṭārthaprārthanāçā anirjñātaprāptyartham pratikṣhanam.* Çank.

8. *saṃgatam satsamyogajam phalam.* Çank.

9. *sarvān etat sarvam.* Çank.

10. *evam ukto mṛtyur uvāca naciketasam upagomya.* Çank.

hôte dans mon palais sans manger, qu'hommage te soit rendu, ô brâhmane, et que ces égards me portent bonheur. Aussi, exprime trois souhaits ¹ (dont je te procurerai l'accomplissement). »

— 10. « (Naciketas répondit) ² : — « O Mort, que le descendant de Gotama (mon père), ayant apaisé sa colère à mon égard ³, redevenu bienveillant pour moi et sans animosité, m'adresse la parole quand je serai renvoyé par toi chez lui en se rappelant (que je suis son fils) ⁴. Tel est le premier des trois souhaits (que tu m'as dit de faire). »

— 11. « (La Mort reprit) ⁵ : — « Grâce à moi, Auddâlaka, le fils d'Aruṇi (ton père), se souviendra de toi (avec amour) ⁶ comme auparavant ; il passera dans sa couche des nuits tranquilles et abandonnera sa colère quand il te verra échappé aux dents de la Mort ⁷. »

— 12. « (Naciketas) ⁸ : — « Dans le monde du ciel aucune crainte n'existe ; tu n'y es pas (ô Mort) ⁹ ; on n'a pas à y redouter la vieillesse. Ayant traversé (c. à d. n'étant plus soumis à) la faim et la soif, ayant franchi la peine on n'éprouve que du plaisir dans le monde du ciel.

— 13. « Tu connais ¹⁰, ô Mort, le feu céleste (le feu par lequel on obtient le ciel) ¹¹ ; indique-le-moi, car j'ai la foi. Ceux qui possèdent le monde du ciel jouissent de l'immortalité. (L'obtention de) ce (feu) ¹² est mon second souhait. »

— 14. « (La Mort) : — « Je vais t'enseigner, ô sage Naciketas,

1. Autant que tu as passé de nuits dans mon palais sans avoir à manger. *tasmâd bhavato 'naçanena madgrhavâsanimittâd doṣhât prâptyupaçamena yady api bhavadanugraheṇa sarvaṃ mama svasti syât tathâpi tvaḍ-adhikasamprasâdanârtham anaçanenoposhitâm ekaikâṃ râtrim prati trin varân vrnîshvâbhipretârthaviçeshân prârthayasva.* Çank.

2. *ato naciketâs tv âha.* Çank.

3. *mâbhi mām prati.* Çank.

4. *tvat praviṣṭam tvayâ vinîrmuktam preshitam gṛham prati mām abhivadeḥ pratito labdhasmṛtiḥ sa evâjyam putro mamâgata ity evam pratyabhi-jñānam ity arthah.* Çank.

5. *yat pituḥ paritoṣhanam mṛtyur uvāca.* Çank.

6. *yathâ buddhis trayi purastât pûrvam âsit snehasamanvitâ pitus tava bhavitâ prîṭisamanvitas tava pitâ.* Çank.

7. *itarâ api râtrîḥ sukhâṃ prasannamanâḥ çayitâ supṭo ... bhavitâ syât tvām putram dadṛçvân dr̥ṣṭavân.* etc. Çank.

8. *naciketâ uvāca.* Çank.

9. *na tatra tvam mṛtyo sahasâ prabhavasi.* Çank.

10. *adhyeshi smarasi jñâsîty arthah.* Çank.

11. *svargalokasya prâptisâdhanabhûtam agnim svargyam.* Çank.

12. Ou de la science qui le concerne. *tad etad agnivijñānam.* Çank.

(ce que tu désires connaître) ; apprends de moi quel est ce feu qui procure le ciel, et par lequel on obtient les mondes éternels ; sache qu'il est la base (de l'univers¹) et qu'il réside dans une place secrète². »

— 15. « (Alors) la Mort lui fit connaître ce feu qui est le premier des mondes³ ; elle lui apprit quelles sont les briques (de l'autel), combien il y en a et comment (elles doivent être disposées). Puis Naciketas lui récita l'enseignement (qui venait de lui être donné) dans les termes mêmes (dont s'était servie la Mort) ; et celle-ci, remplie de satisfaction, reprit la parole.

— 16. « Dans sa joie la Mort magnanime lui dit : — « Je t'accorde aujourd'hui un nouveau souhait (qui sera le quatrième)⁴. Ce feu prendra ton nom ; accepte cette couronne aux nuances multiples⁵.

— 17. « Celui qui a allumé trois fois le feu de Naciketas⁶ après avoir reçu la tradition sacrée de trois personnes (la mère, le père et le précepteur)⁷ et qui a accompli les trois sacrifices (le sacrifice proprement dit, la récitation du Veda et la libéralité envers les prêtres)⁸ traverse (échappe à) la naissance et la mort. Ayant connu (ayant vu sous sa nature d'âtman)⁹ le dieu louable qui connaît ce qui est issu de Brahma¹⁰, on entre dans la paix éternelle.

— 18. « Celui qui connaît cette triade concernant celui qui a allumé trois fois le feu de Naciketas (quelles sont les briques,

1. *pratishthâm âçrayam jagato virânrûpena*. Çank.

2. Dans la buddhi, l'intelligence des sages. *guhâyâm vidushâm bud-dhau*. Çank.

3. Parce qu'il est le premier des êtres incorporés. *prathamâçariritvâd*. Çank.

4. *varam caturtham*. Çank.

5. D'après Çankara il s'agit soit de cette appellation même, qui est une couronne verbale (*çabdavalî*) ; soit d'une couronne d'œuvres (*karmamayî*) ; soit enfin de la connaissance du sacrifice (*karmavijnâna*). *srnkâm çabdavalîm ratnamayîm mûlâm imâm ânekarûpâm vicitrâm grhâna ... yadvâ srnkâm âkutsitâm gatim karmamayîm ... anyad api karmavijnânam anekaphalaheturvât*. Çank.

6. *trinâciketas trih krtvâ nâciketo' gñiç cito yena sa trinâcikelah*. Çank.

7. *tribhir mâtrpitracâryair etya prâpya samdhim samdhânam sambandham mâtrâdyanuçâsanam yathâvat prâpyety etat*. Çank.

8. *trikarmakrîd ijjyadhyanadânânâm kartâ*. Çank.

9. *nicârya drshtrâ câtmathâvena*. Çank.

10. C.-à-d. de toutes choses. *brahmajajñam brahmano hiranyagarbhañ jâto brahmajah brahmajaç câsau jñaç ceti brahmajajñah sarvajno hy asau*. Çank.

combien il y en a et comment elles doivent être disposées)¹ et qui, possédant cette connaissance², édifie l'autel pour le feu de Naciketas, celui-là écartant à l'instant³ les chaînes de la mort, franchissant la douleur, goûte la félicité dans le monde du ciel.

— 19. « Voilà, ô Naciketas, le feu céleste que tu as choisi par ton deuxième souhait. Les hommes appelleront ce feu de ton nom⁴. Indique (maintenant), ô Naciketas, ton troisième souhait. »

— 20. « (Naciketas) :⁵ — « Il y a doute⁶ en ce qui concerne l'homme qui n'est plus. Les uns disent : « Il existe encore »⁷, les autres : « Il n'existe plus ». Le troisième de mes souhaits est d'être renseigné par toi sur cette science (sur ce point). »

— 21. « (La Mort) : — « Les dieux eux-mêmes ont éprouvé autrefois des doutes à cet égard ; car c'est une connaissance difficile à obtenir ; cet être (appelé âtman) est une chose subtile⁸. Forme un autre souhait, ô Naciketas ; ne me cause pas de difficultés ; abandonne ce souhait vis-à-vis de moi⁹. »

— 22. « (Naciketas)¹⁰ : — « Sans doute les dieux eux-mêmes ont éprouvé des doutes à cet égard et tu ajoutes, ô Mort, que c'est une connaissance difficile à obtenir. C'est pour¹¹ cela qu'on ne saurait trouver personne qui puisse l'enseigner comme toi, et il n'est nul souhait qui soit équivalent à celui-là. »

— 23. « (La Mort)¹² : — « Demande-moi des fils et des petits-fils qui atteignent cent ans d'âge, du bétail en quantité, des éléphants, de l'or et des chevaux¹³ ; demande-moi une grande étendue de terre¹³ ; et toi-même, vis (si tu veux) autant d'automnes (c.-à-d. d'années) que tu le désireras.

1. *prakaranam ca trinâcikelastrayam yathoktam yâ ishtakâ yâvatîr vâ yathâ vety etad veditvâvagamyâ. Çank.*

2. Connaissant ce feu sous sa forme d'âtman. *yaç caivam âtmarûpenâgnim vidvân. Çank.*

3. *purato' gratah pûrvam eva çarîrapâtâd ity arthah. Çank.*

4. *tavaiva nâmnâ Çank.* — C'est l'obtention de ton quatrième souhait. *esha varo datto mayâ caturthah. Çank.*

5. *naciketâ uvâca trtîyam varam. Çank.*

6. *vicikitsâ samçayah. Çank.*

7. Son âme séparée du corps, des sens, du manas et de la buddhi et soumise à la transmigration existe encore. *astî çarîrendriyamanobuddhi-vyatirikto dehântarasambandhy âtmâ. Çank.*

8. *anuh sùksma esha âtmâkhyo dharmah. Çank.*

9. *mâ mâm moparotsîr adhamarnam ivollamarnah . atisrja vimuncainam varam mâm prati. Çank.*

10. *evam ukto naciketâ âha. Çank.*

11. *yad yasmâd ... atah etc. Çank.*

12. *evam ukto' pi punah ... uvâca mrtyuh. Çank.*

13. Un royaume. *bhûmeh ... âyatanam ... râjyam. Çank.*

— 24. « Si tu peux imaginer un souhait équivalent (à celui de la connaissance dont tu as le désir) ¹ exprime-le, (qu'il s'agisse de) richesses et d'une longue vie. Deviens le maître d'un vaste territoire², ô Naciketas ; je t'accorde l'accomplissement de tes désirs.

— 25. « Demande-moi à ton gré toutes les choses les plus faciles à obtenir dans le monde des hommes. Ces (Apsaras) charmantes, montées sur des chars, jouant avec des instruments de musique dont les pareilles ne sauraient être obtenues par les hommes, je te les donnerai afin que tu passes avec elles une vie de délices. Mais, ô Naciketas, ne m'interroge pas sur la mort. »

— 26. « (Naciketas)³ : — « Ces choses, ô mort, sont éphémères⁴ et détruisent la vigueur de toutes les facultés de l'homme ; (je dirai) tout : la vie (même un âge de Brahma)⁵ est courte. Garde donc pour toi les chars, garde pour toi les danses et les chants.

— 27. « Ce n'est pas dans la richesse que l'homme doit chercher son plaisir. Nous aurions la richesse tant que nous te verrions, nous ne vivrions qu'autant que tu régnerais. Aussi le souhait (relatif à la connaissance de l'âtman)⁶ est le seul que je veuille former.

— 28. « Le mortel soumis à la vieillesse qui sait que les immortels ne vieillissent pas, qui connaît quelle serait sa condition (dans le ciel), qui réfléchit à (l'excellence) de la musique, des jouissances et des divertissements célestes, saurait-il se féliciter de vivre très-longtemps ?

— 29. « Donne nous, ô Mort, des enseignements qui mettent fin au doute où l'on est sur le sort des trépassés et sur cette (science de l'âtman) qui concerne le grand objet de l'autre monde⁷. C'est ce souhait mystérieux (concernant une science obscure, difficile), et non pas un autre, que forme Naciketas. »

2. 1. « (La Mort)⁸ : — Autre chose est l'utile (au point de vue

1. *etattulyam etena yathopadishtena. Çank.*

2. *mahābhūmau mahatyām bhūmau rājā ... edhi bhava. Çank.*

3. *evam pralobhyamāno' pi naciketā ... āhā. Çank.*

4. *çvo bhavishyanti na bhavishyanti veti samdihyamāna evam yeshām bhāvo bhavanam trayopanyastānām bhogānām te çvobhāvāt. Çank.*

5. *yām cāpi dirghajīvikām tvam dītsasi tatpāpi çrnu sarvam yad brahmano' pi jīvitam āyur alpam eva. Çank.*

6. *varas tu me varanīyah sa eva yad ātmavijnānam. Çank.*

7. *yasmin prete idam vicikitsanam vicikitsanti asti nāstity evamprakāra he mṛtyo sāmparāye paratokavishaye mahati mahatprajojananumilte ātmano nirnayavijnānam yat tad brūhi. Çank.*

8. *parīkshya çishyam vidyāyogyatām cāragamyāha (mṛtyuh). Çank.*

spirituel), autre chose est l'agréable ; l'un et l'autre s'emparent de l'homme (et le dirigeant) vers différents objets. Celui qui, parmi ces deux choses, choisit l'utile trouve le bonheur¹ ; celui qui choisit l'agréable est dépossédé de l'objet (de l'homme, de l'immortalité par la connaissance de l'âtman²).

— 2. « L'utile et l'agréable circonviennent l'homme³ ; ayant examiné ces deux (mobiles), le sage les sépare l'un de l'autre. Le sage préfère l'utile à l'agréable⁴ ; le lent (d'esprit) (*stultus*) choisit l'agréable, à cause de la faiblesse de son application⁵.

— 3. « O Naciketas, tu as rejeté après réflexion l'agréable et ce qui paraît agréable⁶ ; tu n'es pas au pouvoir de cette propension vers les richesses⁷ à laquelle quantité d'hommes s'abandonnent.

— 4. « L'ignorance et la science sont deux choses éloignées, contraires et qui suivent une voie différente⁸. Telle est l'idée qu'en ont les sages. Je te crois, ô Naciketas, désireux de la science, la foule des désirs ne te troublant pas.

— 5. « Ceux qui vivent au sein de l'ignorance se croyant sages et instruits⁹, s'en vont follement, errant çà et là comme des aveugles conduits par un aveugle.

— 6. « Le moyen d'obtenir l'autre monde¹⁰ ne brille pas pour l'homme faible, dépourvu de prudence, égaré par la folie des richesses. Celui qui pense : « Ce monde seul existe, il n'en est pas d'autre », retombe indéfiniment en mon pouvoir (au pouvoir de la mort).

— 7. « Plusieurs ne peuvent acquérir (cette science de l'âtman) à l'audition ; plusieurs ne la connaissent pas même après l'avoir entendue. Aussi, c'est miracle de rencontrer quelqu'un qui l'enseigne : l'homme habile en cette science ne se trouve qu'entre des milliers d'autres ; c'est miracle de rencontrer quel-

1. *sâdhu çobhanam çivam bhavati*.

2. *arthât purushârthâd pâramârthikât prayojanân nityât*. Çank.

3. *etah purusham â itah prâpnutah*. Çank.

4. Cf. l'apologue de Prodicus dans Xénophon.

5. C. à d. de son discernement : *vivekâsamârthyât*. Çank.

6. Les Apsaras etc. *priyarûpamâç câpsarah prabhrîtakshanân*. Çank.

7. *srukâm srtim kutsîtâm*. Çank.

8. Qui mènent à un but différent ; l'une étant la cause de la transmigration et l'autre de la délivrance. *vishuci nânâgati bhinnaphale samsâra-mokshaheturvena*. Çank.

9. *svayam dhirâh ... panditâh ... manyamamânâh*. — Le texte de Calcutta donne, par erreur sans doute, la leçon : *panditam*.

10. *sâmparâgyah paralokas tatprâptiprayojanah sâdhanarîçeshah çâstrîyah sâmparâgyah*. Çank.

qu'un qui la connaisse après avoir reçu les enseignements d'un maître habile¹.

— 8. « Cette science, qui est diversement agitée dans l'esprit (qui donne lieu à des controverses) s'apprend difficilement de la bouche d'un homme de bas étage². On ne saurait y atteindre, si elle n'est pas transmise par un maître qui ne voit point de différences (pour qui tout est l'âtman)³, car elle est, sans constatation, plus subtile qu'un atome⁴.

— 9. « Cette science ne doit pas être déduite par le raisonnement (personnel), ô mon cher ami ; elle n'est facile à connaître que quand elle est enseignée par un autre (par un maître qui connaît la tradition sacrée)⁵. Tu es affermi dans le vrai, ô Naciketas ; puisse un interrogateur pareil à toi⁶ recevoir de moi cette science que je t'ai fait connaître.

— 10. « Je sais qu'il y a un réceptacle (contenant le fruit de l'œuvre), qui est (une chose) transitoire (temporelle)⁷. On n'obtient pas l'éternel par des moyens temporels⁸. J'ai pourtant élevé un autel au feu de Naciketas ; avec des choses temporelles⁹, j'ai obtenu l'éternel¹⁰.

— 11. « Ayant vu (l'être en qui repose) l'accomplissement du désir, la base du monde, le fruit du sacrifice¹¹, le terme de la crainte¹², la vaste louange, la grande issue¹³, le soutien de l'âtman¹⁴, tu as repoussé avec fermeté (les choses temporelles)¹⁵.

1. *kim cāśya vaktāpi ācārya' dḥulavad evāñkeshu kaç cid eva bhavati . tathā çrutvāpy aśyātmanah kuçalo nīpuna evāñkeshu tabdhah kaç cid eva bhāvati . yasmād ācārya jñātā kaç cid eva kuçalānuçīstah . Çank.*

2. *avarena hīnena . Çank.*

3. *ananyenāprthagdarçinācāryena . Çank.*

4. *atarkyam anupramāno na tarkyah . Çank.*

5. *tarkena svabuddhyabhyūhamātrenāpanejā na prāpaniyety arthah . — yeyam āgamaprasūtā matir anyenaivāgamābhijñēndāryena tarkikāt proktā satī sujñānāya bhavati . Çank.*

6. Un fils ou un disciple. *putrah çishyo vā prashtā . Çank.*

7. *çevadhir nidhīh karmaphalalakshano nidhir iva prārthya ity aśv anityam iti jñāmi . Çank.*

8. *çevadhir yas tv anityah sukhātmakah çevadhih sa evānityair dravyaiḥ prāpyate hi yataḥ tasmān mayā jñātāpi nityām anityasādhanaīr na prāpyata iti . Çank.*

9. En y sacrifiant du bétail, etc. *anityair dravyaiḥ paçvādibhiḥ . Çank.*

10. Je suis devenu apte à l'obtenir, je suis venu dans la demeure de Yama où j'ai le ciel en perspective. *tenāham adhikārapanno nityam yamyam sthānam sargākyam nityam āpekshikam prāptavān asmi . Çank.*

11. *kratoḥ phalaḥ hairanyagarbham padam ānanyam . Çank.*

12. *pāram parām nīstham . Çank.*

13. *urugāyam vīstīrṇām gatim . Çank.*

14. *pratiṣṭhām sthītim ātmanah . Çank.*

15. *atyasākshīh ... sarvam etat samsārabhogajātam . Çank.*

— 12. « Ayant fixé sa pensée au moyen de la méditation¹ sur le dieu, difficile à voir, caché, recouvert², placé dans un lieu secret³, résidant dans une profondeur secrète⁴, antique, — le sage rejette la joie et la peine.

— 13. « Ayant entendu (l'exposé de cette science de l'âtman)⁵ et l'ayant comprise⁶, ayant séparé le moral des organes matériels⁷, ayant obtenu (s'étant identifié à) cet atome (qui est l'âtman)⁸, l'homme est dans la joie, car il a obtenu ce qui doit être réjoui (l'âtman). Ce séjour (de Brahma) est ouvert (pour toi), ô Naciketas ; j'en suis persuadé⁹. »

— 14. « (Naciketas)¹⁰ : — « Ce qui est autre que le devoir (prescrit par les çâstras)¹¹, ce qui est autre que le non devoir, ce qui est autre que la cause et l'effet¹², ce qui est autre que le passé et l'avenir, — cela tu le vois (tu le connais), indique-le-moi. »

— 15. (La Mort)¹³ : — « Ce lieu que tous les Vedas désignent, qu'indiquent toutes les pénitences¹⁴; ce lieu dans le désir duquel on mène la vie de *brahmacâri* je te le ferai connaître brièvement — c'est la syllabe *om*.

— 16. « Car cette syllabe est Brahma (inférieur), cette syllabe est (Brahma) suprême¹⁵; quand on connaît cette syllabe on obtient tout ce qu'on désire.

— 17. « C'est le meilleur appui ; c'est l'appui suprême. Quand on connaît cet appui, on obtient la grandeur dans le monde de Brahma. »

1. *adhyâtmayogâdhigamena vishayebhyah pratisamgrhya celasa âtmani samâdhânâṁ adhyâtmayogas tasyâdhigamas tena matvâ. Çank.*

2. Par les perceptions que suscitent les choses matérielles. *anupra-vishtam prâkrtavishayavikâravijnânâih pracchannam.*

3. Dans la buddhi. *guhâhitam buddhau sthitam. Çank.*

4. *gahvare vishamam anekânarthasamkate tishthatîti gahvareshtam. Çank.*

5. *etad âtmatatvam yad aham vakshyâmi tac chrutvâ. Çank.*

6. *parigrhya upodaya. Çank.*

7. *dharmâd anapetam dharmyam pravṛhyodyamya prthakkrtya çarîrâdeli. Çank.*

8. *anum sūkshmam etam âtmânâṁ. Çank.*

9. *tad etad evamvidham brahma sadmabhavanam naciketasam tvâm praty apâvrtadvâram ... manye mokshâhram tvâm manye. Çank.*

10. *etac chrutvâ naciketâh punar âha. Çank.*

11. *dharmâc châstrîyât. Çank.*

12. *krîtam kâryam akrtam kâranam. Çank.*

13. *evam prshtavate mrtyur uvâca. Çank.*

14. C'est-à-dire qu'elles ont pour objet de faire obtenir. *yad vadanti yat-prâptyarthânî. Çank.*

15. *aksharam brahmâparam etad hy evaksharam ca param. Çank.*

Après ce début dans lequel il n'est pas difficile de reconnaître les fragments d'une ancienne légende adaptés avec plus ou moins d'art aux idées d'un arrangeur, la Mort continue d'exposer la nature de Brahma et les moyens d'arriver à la délivrance, dans un style généralement assez clair, non sans analogie avec celui de la *Mundaka* et de la *Praçna Up.*, et très-différent de celui de l'avant-propos que nous venons de citer, — ce qui confirme les conjectures des savants sur la différence d'origine des deux parties de la *Katha Up.* Cette seconde partie contient encore différents passages relatifs à la science de l'âtman et à ses effets ; nous citerons les plus importants.

4. 15. *Yathodakam çuddhe çuddham âsiktaṃ tādrg eva bhavati . evaṃ muner vijânata âtmâ bhavati gautama.*

« De même que l'eau pure tombant dans de (l'eau) pure (forme un liquide identique) ¹ ; de même l'âtman du pénitent qui connaît (Brahma) devient, ô descendant de Gautama, (identique à celui de Brahma) ². »

5. 12 et 13. *Tam âtmastham ye' nupaçyanti dhîrâs teshâm çântiḥ çâçvatî netareshâm.*

« Les sages qui savent qu'il (Brahma) réside dans l'âtman (en eux-mêmes) obtiennent la quiétude éternelle, — et non pas les autres. »

Les versets suivants sont remarquables en ce qu'ils établissent que la science de Brahma ne repose que sur l'intuition et la foi. Rappelons toutefois que telle n'était pas la tendance d'esprit des auteurs des anciennes Upanishads. Comme nous avons eu occasion de le remarquer, on cherchait alors à asseoir le système de l'âtman sur des preuves sensibles et d'ordre rationnel ; ce n'est que plus tard qu'on s'aperçut sans doute, en serrant la question de près, de l'impossibilité de la tâche et qu'on eut recours à l'autorité hypothétique du sens intime, isolé de la perception et de l'inférence.

6. 9. *Na saṃdṛçe tishṭhati rūpam asya na cakshushâ paçyati kaç canainam . hṛdâ manîshâ manasâbhiklpto ya etad vidur amṛtâs te bhavanti.*

6. 12. *Naivâ vâcâ na manasâ prâptum çakyo na cakshushâ . astîti bruvato' nyatra katham tad upalabhyate.*

6. 13. *Asîṭy evopalabdhasya tattvabhâvena cobhayoḥ . astîty evopalabdhasya tattvabhâvaḥ prasîdati.*

1. *ekarasam eva nânyathâ.* Çank.

2. *bhavaty ekatvam vijânatah.* etc. Çank.

6. 9. « La forme (de l'âtman individuel) ¹ n'est pas un objet visible; nul ne saurait le voir avec l'œil ². C'est par le cœur ³, par la pensée, par le manas qu'on le perçoit; ceux qui le connaissent deviennent immortels.

— 12. « On ne peut l'atteindre (Brahma) ni par la parole, ni par le manas ⁴, ni par la vue. Comment le percevoir autrement qu'en disant : « Il est » ⁵?

— 13. « On ne saurait le percevoir sous la nature réelle de l'un et de l'autre ⁶ qu'en disant : « Il est ». La nature réelle de l'âtman se manifeste ⁷ pour celui qui dit : « Il est ».

Le verset qui termine la *Kaṭha Up.* rentre encore dans le cadre de ce chapitre.

6. 18. *Mṛtyuproktân naciketo' tha labdhvâ vidyâm etâṃ yogavidhiṃ ca kṛtsnaṃ . brahmaprâpto virajo' bhûd vimṛtyur anyo' py evaṃ yo vid adhyâtman eva.*

« Naciketas ayant appris cette science que lui révéla la Mort, et toute la règle du *Yoga*, obtint Brahma ⁸, n'étant plus soumis aux conditions de l'humanité ⁹ ni à la mort. Il en est de même pour tout autre qui connaît ainsi l'*adhyâtma*. »

Dans la *Praçna Up.* 1. 19 nous trouvons la description fort abrégée de la délivrance par la science et le *Devâyana* ¹⁰.

Athottarena tapasâ brahmacaryeṇa çraddhayâ vidyayât-mânâṃ anvishyâdityam abhijayante etad vai prâṇânâṃ âyatanam etad amṛtam abhayam etat parâyanam etasmân na punar âvartante.

« En suivant la route du nord ¹¹, quand on a connu (la nature de l'âtman) ¹² au moyen de la pénitence, de la continence, de la

1. *pratyagâtmano' sya rūpam.* Çank.

2. *samdr̥ce darçanavishaye.* Çank.

3. Par la buddhi, dont le cœur est le siège. *hrdâ hṛtsthayâ buddhyâ.* Çank.

4. Considéré comme l'organe matériel qui centralise les perceptions. *naiva vâcâ manasâ na cakshushâ nân̄yair apîndriyair prâptum çakyah.* Çank.

5. En se conformant avec foi à la tradition sacrée. *bruvatah... âgamâr-thânusârinah çraddadhândt.* Çank.

6. De l'âtman dépourvu d'attribut, et de l'âtman muni d'attributs ou incorporé. *tatrâpy ubhayohi sopâdhikanîrupâdhikayor.* Çank.

7. *prasîdaty abhimukhibhavati.* Çank.

8. Fut délivré. *brahmaprâpto 'bhûn mukto 'bharat ity arthah.* Çank.

9. *virajo vigatadharmadharma.* Çank.

10. Cf. *Brh. âr. Up.* 6. 2, 15. *Chând. Up.* 5. 10, 1-2 et *Kaushîtaki Up.* 1. 2-3.

11. *uttarenâyanena.* Çank.

12. *anvishyâham asmiti vidadvâ.* Çank.

foi et de la science, on obtient le soleil. C'est le séjour des prânas; c'est (le lieu) immortel et sans crainte; c'est le but suprême; de là on ne revient pas. »

La connaissance de Brahma ou du prâna identifié à l'âtman est encore indiquée *Praçna Up.* 3. 11 et 12; 4. 10 et 11 comme procurant l'immortalité.

La *Munḍaka Up.* débute par d'intéressants détails sur l'origine, la transmission et la division de la science de Brahma.

1. 1, 1. *Brahmâ devânâṃ prathamah sambabhûva viçvasya kartâ bhuvanasya goptâ . sa brahmavidyâm sarvavidyâpratishthâm arthavâya jyeshthaputrâya prâha.*

— 2. *Atharvane yâṃ pravadeṭa brahmâtharvâ tâṃ purovâcângire brahmavidyâm . sa bhâradvâjâya satyavâhâya prâha bhâradvâjo' ṅgirase parâvarâm.*

— 3. *Çaunako ha vai mahâçâlo' ṅgirasam vidhivad upasannaḥ papraccha . kasminn u bhagavo vijñâte sarvam idaṃ vijñâtaṃ bhavâtîti.*

— 4. *Tasmai sa hovâca . dve vidye veditavya iti ha sma yad brahmavido vadanti parâ caivâparâ ca.*

— 5. *Tatrâparâ ṛgvedo yajurvedah sâmavedo' tharva-vedah çikshâ kalpo vyâkaranam niruktaṃ chando jyotiṣham iti . atha parâ yayû tad aksharam adhigamyate.*

« Brahma (masculin) fut le premier des dieux; il est l'auteur de l'univers, le gardien du monde. Ce fut lui qui révéla à son fils aîné Atharvan la science de Brahma (neutre)¹, le fondement de toute science.

« Cette science de Brahma que Brahma révéla à Atharvan, Atharvan l'enseigna d'abord à Âṅgir. Celui-ci l'enseigna à Bhâradvâja Satyavâha et Bhâradvâja enseigna à Âṅgiras cette science supérieure et inférieure².

« Çaunaka, le grand chef de famille, s'étant approché selon la règle d'Âṅgiras, lui demanda : — « Quel est, ô vénérable, cet être par la connaissance duquel on connaît l'univers ?

« Celui-ci lui répondit : — « Deux sciences sont à connaître, à ce que disent ceux qui connaissent Brahma, la supérieure et l'inférieure.

« Cette science inférieure comprend le *ṛg-Veda*, le *Yajur-Veda*, le *Sâma-Veda*, l'*Atharva-Veda*, la phonétique, le rituel,

1. Ou de l'âme suprême. *brahmavidyâm brahmanah paramâtmano vidyâm.* Çank.

2. Cf. *Chând. Up.* 8. 15. D'après ce passage, la révélation se serait transmise par des rshis différents de ceux-ci.

la grammaire, l'étymologie, la métrique et l'astronomie. La science suprême est celle par qui l'on connaît l'impérissable. »

Nous relaterons maintenant à mesure que nous les rencontrerons les versets de la *Mund. Up.* dont le contenu se rapporte à l'objet de ce chapitre.

2. 2, 5. *Tam evaikaṃ jânatha âtmânâṃ anyâ vâco vimuñcatha amṛtasyaisha setuḥ.*

« Connaissez cet (être) unique l'âtman et rejetez toute autre doctrine : voilà le pont qui conduit à l'immortalité. »

— 8. *Bhidyate hṛdayagranthiḥ chidyante sarvasaṃçayâḥ. kshâyante câsya karmâṇi tasmin dr̥ṣhte parâvare.*

« Quand on voit¹ cet être suprême et inférieur², le nœud du cœur³ est brisé, tous les doutes⁴ sont détruits et les œuvres (ainsi que leurs effets) s'épuisent (cessent). »

3. 1, 3. *Yadâ paçyaḥ paçyate rukma-varṇaṃ kartâram iḥaṃ puruṣaṃ brahmayoniṃ . tadâ vidvân puṇyapâpe vidhûya nirañjanaḥ paramaṃ sâmyam upaiti.*

« Quand le sage⁵ voit (l'être) de couleur d'or, l'auteur (du monde), le seigneur, le puruṣa, la matrice de Brahma (inférieur)⁶, alors secouant les vertus et les vices, purifié, il obtient l'identité suprême. »

— 5. *Satyena labhyas tapasâ hy esha âtmâ samyagjñâ-nena brahmacaryeṇa nityam . antaḥ çarîre jyotirmayo hi çubhro yaṃ paçyanti yatayaḥ kshînadoshâḥ.*

« Cet âtman doit être perçu avec l'aide constante du vrai⁷, de la pénitence, de la vraie science et de la chasteté. C'est le principe brillant, lumineux, qui réside dans l'intérieur du corps⁸ et que voient les ascètes dont les fautes sont détruites. »

— 8. *Na cakshushâ gr̥hyate nâpi vâcâ nân्यair devais tapasâ karmanâ vâ . jñânâprasâdena viçuddhasattvas talas tu taṃ paçyate nishkalan dhyâyamânâḥ.*

1. Quand on a l'idée : je suis cela. *sâkshâd aham asmîti dr̥ṣhte.* Çank.

2. Qui est la cause et l'effet. *parâvare param ca kâranâtmanâ avaram ca kâryâtmanâ.* Çank.

3. L'ignorance que constituent les impressions reçues dans une existence antérieure. *hṛdayagranthir avidyâvâsanâmayah.* Çank.

4. Qui ont l'ignorance pour objet. *ajñânâvishayâḥ saṃçayâḥ.* Çank.

5. *paçyah paçyatîti vidvân sâdhaka ity arthah.* Çank.

6. Ou Brahma et sa matrice. *brahmayoniṃ brahma ca tadnyoniḥ ca ... brahmano vâparasya yoniṃ.* Çank.

7. En abandonnant l'erreur. *satyenânr̥tatyâgena.* Çank.

8. Dans l'éther du cœur. *antaḥ çarîre ... pundarikâkâçe.* Çank.

« On ne le perçoit pas au moyen de la vue, de la parole ni des autres sens, non plus que par la pénitence et le sacrifice. Celui dont le *sattva*¹ est pur à la faveur de la science, voit en méditant l'être qui est sans parties. »

3. 2, 3. *Nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena . yam evaisha vṛṇute tena labhyas tasyaisha ātmā vṛṇute tanūṃ svām.*

« Cet âtman ne peut être obtenu ni par une étude assidue (des *śāstras*)², ni par la méditation³, ni par une grande instruction. Il doit être perçu au moyen de l'âtman même que l'on désire (connaître)⁴; l'âtman de celui (qui désire connaître l'âtman) trouve son corps (son essence)⁵.

3. 2, 8. *Yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre' staṃ gacchanti nāmarūpe vihāya . tathā vidvān nāmarūpe vimuktaḥ parāt paraṃ puruṣaṃ upaiti divyaṃ.*

— 9. *Sa yo ha vai tat paramaṃ brahma veda brahmaiva bhavati . nāsyābrahma vit kule bhavati . tarati ṣokaṃ tarati pāpmānaṃ guhāgranthibhyo vimukto' mṛto bhavati.*

3. 2, 8. « De même que les rivières vont en coulant se perdre (m. à m. se coucher) dans la mer et quittent leur nom et leur forme⁶; de même le sage (celui qui connaît) délivré du nom et de la forme⁷ s'unit au puruṣa brillant, supérieur au supérieur.

— 9. « Celui qui connaît Brahma, cet (être) suprême, devient Brahma lui-même; dans sa famille il n'est personne qui ne connaisse Brahma; il traverse le chagrin, il traverse le péché; délivré des nœuds secrets⁸, il devient immortel. »

La *Ātmetāvatara Up.* consacre un grand nombre de passages⁹ à promettre la délivrance et l'immortalité à ceux qui connaissent la doctrine qu'elle renferme et dont on a pu voir l'exposé dans le

1. La buddhi. *antahkaranah.* Çank.

2. *śāstrādhyayanabāhulyena pravacanena.* Çank.

3. Sur le sens des livres sacrés. *medhayā granthārthadhāranaṣaktiyā.* Çank.

4. *yam eva paramātmānam esha vidvān vṛṇute prāptum icchati tena vartanenaisha paramātmā labhyah.* Çank.

5. *kidṛṣo' sau viduṣa ātmatābha ily ucyate tasyaisha ātmāvidyāsamchannām svām parām tanūṃ svātmataṭvasvarūpām vivṛnute prakāśayati.* Çank.

6. Cf. *Chând.* Up. 6. 10, 1.

7. Les deux grandes catégories de l'univers sensible.

8. Cf. le verset 2. 2, 8, cité plus haut.

9. Versets 1. 6, 7, 8, 9, 10, 12, 16; vers. 2. 14 et 15; vers. 3. 7, 8, 10, 13; vers. 4. 8, 15, 16, 17, 20; vers. 5. 6, 13, 14.

chapitre sur l'âtman ; mais comme aucun de ces passages ne renferme des idées qui ne nous soient déjà familières, nous nous abstenons de les citer, et nous nous bornerons à ce verset relatif à la transmission de la science.

6. 22. *Vedânte paramaṃ guhyaṃ purâkalpe pracoditaṃ. nâpraçântâya dâtavyaṃ nâputrâyâçishyâya vâ punaḥ.*

« Ce secret suprême qui est renfermé dans le *Vedânta* et qui a été enseigné¹ dans un *kalpa* précédent ne doit pas être communiqué à celui qui n'est pas apaisé (d'esprit), ni à celui qui n'est ni fils, ni disciple². »

La *Maitri Up.* est, comme nous le verrons au chapitre suivant, consacrée en bonne partie à la description des moyens ascétiques d'arriver à la délivrance, et les indications relatives à la délivrance par la science sont de trop peu d'importance et trop peu originales pour qu'il soit nécessaire de les rapporter ; nous terminerons donc ici notre étude sur ce sujet.

1. *coditam uddishtam.* Çank.

2. Ce passage se trouve reproduit *Maitri Up.* 6. 29.

CHAPITRE II.

LA DÉLIVRANCE PAR L'ASCÉTISME ET L'EXTASE.

Les anciennes *Upanishads* sont à peu près muettes sur les effets des pratiques ascétiques et extatiques en ce qui concerne la délivrance. Ces pratiques, qui ont pris tant d'importance dans les *Upanishads* postérieures, n'étaient certainement pas inconnues, nous allons le voir du reste, à l'époque de la *Bṛh. âr. Up.* L'abstraction et le penchant aux austérités sont des marques trop distinctives du caractère indien, même dans l'antiquité, pour que des spéculations sur les conséquences principales qui devaient en découler nécessairement n'aient pas eu lieu dès l'époque qui touche à l'âge védique. Mais les spéculations de ce genre ont dû se développer avec plus de facilité dans les classes intellectuellement inférieures et aux époques intellectuellement basses. La méditation extatique est l'opposé, ou la dégénérescence de la spéculation active et libre ; elle est une marque de lassitude ou de faiblesse. Or, la *Bṛh. âr. Up.* est évidemment l'œuvre de penseurs vigoureux ; la science avait encore pour eux un sens actif, pourrait-on dire. Ce n'est que plus tard, lorsque la sève de la philosophie originale et jusqu'à un certain point indépendante fut épuisée, et peut-être aussi quand la doctrine, en se répandant, eut perdu en profondeur ce qu'elle avait gagné en étendue, que la spéculation aux allures rationnelles dans le principe s'absorba et s'anéantit peu à peu dans le quiétisme mystique.

Nous avons pu suivre déjà dans le chapitre précédent la progression de cette décadence ; nous arriverons pour celui-ci à la même constatation au moyen d'un procédé contraire : après avoir assisté à l'altération graduelle de l'idée de science, au sens qu'y attachaient les vedântins, nous allons être témoins du développement progressif et continu de la tendance à y substituer l'intuition et l'extase.

La *Bṛh. âr. Up.* (4. 4, 22) parle des macérations des ascètes, mais seulement au point de vue de la transmigration et des *lokas* qu'ils obtiennent ainsi :

Tam etam vedānuvacanena brâhmanâ vividishanti . yajñena dānena tapasânâçakenaitam eva viditvâ munir bhavati . etam eva pravrâjino lokam icchantah pravrajanti.

« Conformément aux termes des Védas, les brâhmanes désirent le connaître (le purusha) au moyen du sacrifice, de la libéralité, de la pénitence et du jeûne. Quand on l'a connu ainsi, on devient ascète. C'est dans le désir de l'obtenir en guise de *loka* que les religieux errants se vouent à la vie errante. »

Le verset suivant (4. 4, 23) est relatif aux coercitions qui, plus tard, priront tant d'importance comme devant précéder et accompagner l'extase.

Tasmâd evamvic chânto dânta uparatas titikshuh samâhito bhûtvâtmany evât mânâṇ paçyati sarvam âtmânâṇ paçyati.

« Celui donc qui possède cette connaissance étant apaisé, dompté, libre de tout désir, patient, composé (d'esprit), ne voit l'âtman qu'en l'âtman (ou en lui-même) ; il voit tout comme l'âtman ¹. »

La légende ² suivante (*Bṛh. âr Up.* 5. 2. 1-3) est relative à l'ascétisme.

5. 2, 1. *Trayâḥ prâjâpatyâḥ prajâpatau pitari brahmacharyam ūshur devâ manushyâ asurâ ushitvâ brahmacharyam devâ ucir bravîtu no bhavân iti tebhyo haitad aksharam uvâca da iti vyajñâsishtâ iti vyajñâsisishmeti hocur dâmyateti na âlthety om iti hovâca vyajñâsisishteti.*

1. *nānyad âtmavvyatiriktam vâtâgramâtram apy astity evam paçyati.* Çank.

2. Je conserve le nom de légende aux récits de ce genre pour me conformer à l'usage, mais il semble évident qu'ils n'ont généralement rien de traditionnel et qu'ils ont été pour la plupart imaginés pour le besoin du moment.

— 2. *Atha hainam manushyâ ucur bravîtu no bhavân iti tebhyo haitad evâksharam uvâca da iti vyajñâsishtâ iti vyajñâsishteti hocur datteti na âtthety om iti hovâca vyajñâsishteti.*

— 3. *Atha hainam asurâ ucur bravîtu no bhavân iti tebhyo haitad evâksharam uvâca da iti vyajñâsishtâ iti vyajñâsishteti hocur dayadhvam iti na âtthety om iti hovâca vyajñâsishteti tad etad evaishâ daivî vâg anuvadati stanayitnur da da da iti dâmyata datta dayadhvam iti tad etat trayam çikshed damañ dânañ dayâm iti.*

5. 2, 1. « Les trois sortes d'êtres créés par Prajâpati, les dieux, les hommes et les asuras vinrent demeurer chez leur père en qualité de brahmacârin. Les dieux, après ce séjour, dirent (à Prajâpati) : — « O vénérable, enseigne-nous (notre devoir) ». Il leur fit entendre la syllabe *da*. « Avez-vous compris ? » (ajouta-t-il). — « Nous avons compris (répondirent les dieux). Ne nous as-tu pas dit : « Réprimez (vos désirs) ? — « Om ! vous avez compris » (fut la réponse de Prajâpati).

— 2. « Ensuite les hommes lui dirent : — « O vénérable, enseigne-nous (notre devoir). » Il leur fit entendre la syllabe *da*. « Avez-vous compris ? » (ajouta-t-il). — « Nous avons compris (répondirent les hommes). Ne nous as-tu pas dit : « Soyez libéraux » ? — « Om ! vous avez compris » (fut la réponse de Prajâpati).

— 3. « Ensuite les asuras lui dirent : « O vénérable, enseigne-nous (notre devoir) ». Il leur fit entendre la syllabe *da*. « Avez-vous compris (ajouta-t-il) ? » — « Nous avons compris (répondirent les asuras). Ne nous as-tu pas dit : « Soyez miséricordieux ? » — « Om ! vous avez compris » (fut la réponse de Prajâpati).

« La voix divine du tonnerre répète ces trois syllabes *da*, *da*, *da*¹, (c'est-à-dire) réprimez vos désirs, soyez libéraux, soyez miséricordieux. C'est pourquoi il faut enseigner cette triade : la coercition, la libéralité et la miséricorde². »

La *Chând. Up.* se tait, ou à peu près, sur la délivrance obtenue par l'extase ou l'ascétisme proprement dit ; nous ne trouvons guère que les passages suivants relatifs à l'obtention du *brahmaloka* par des pratiques propres aux *brahmacârin*, qui se rattachent à l'objet de ce chapitre.

1. Initiales des mots *dâmyata*, *datta*, *dayadhvam*.

2. Cf. *Chând. Up.* 2, 24, 1-4.

8. 5, 1. *Atha yad yajña iti âcakshate brahmacaryam eva tad brahmacaryeṇa hy eva yo jñâtâ tam vindate' tha yad ishṭam ity âcakshate brahmacaryam eva tad brahmacaryeṇa hy eveshṭvâtmânânam anuvindate.*

— 2. *Atha yat sattrâyaṇam ity âcakshate brahmacaryam eva tad brahmacaryeṇa hy eva sata âtmanas trâṇam vindate' tha yan maunam ity âcakshate brahmacaryam eva tad brahmacaryeṇa hy evâtmânânam anuvīdya manute.*

— 3. *Atha yad anâçakâyanam ity âcakshate brahmacaryam eva tad esha âtmâ na naçyati yaṁ brahmacaryeṇânuvindate' tha yad aranyâyanam ity âcakshate brahmacaryam eva tad araç ca ha vai ŋyaç cârṇavau brahmaloke trtîyasyâm ito divi tad airamadîyam saras tad açvatthah somasavanas tad aparâjitâ pûr brahmaṇah prabhuvinitaṁ hiraṇyamayam.*

— 4. *Tad ya evaitâv araṇ ca ŋyaṁ cârṇavau brahmaloke brahmacaryeṇânuvindanti teshâm evaisha brahmalokas teshâm sarveshu lokeshu kâmacâro bhavati.*

8. 5, 1. « Ce qu'on appelle *yajña* (sacrifice) est le *brahmacarya*¹; celui qui connaît au moyen du *brahmacarya* obtient le *brahmaloka*². Ce qu'on appelle *ishṭa* (offrande sacrificatoire) est le *brahmacarya*. Car en sacrifiant au moyen du *brahmacarya* on obtient l'âtman.

— 2. « Ce qu'on appelle *sattrâyaṇa* (une certaine fête) est le *brahmacarya*, car par le *brahmacarya* on obtient le salut (*trâṇa*) de son âtman, qui est l'être (*sat*)³. Ce qu'on appelle *mauna* (le silence considéré comme une coercition) est le *brahmacarya*, car ayant connu l'âtman par le *brahmacarya* on en fait l'objet de sa pensée (*manute*)⁴.

— 3. « Ce qu'on appelle *anâçakâyaṇa* (jeune) est le *brahmacarya*; car cet âtman que l'on connaît par le *brahmacarya* ne périt pas (*naçyati*, rapproché étymologiquement, mais par fantaisie, de *anâçakâyaṇa*). Ce qu'on appelle *aranyâyaṇa* est le

1. L'état de *brahmacârin* ou d'étudiant brâhmane. — L'Upanishad veut dire que le fruit du sacrifice et celui de l'état de *brahmacârin* sont semblables. *yajñasyâpi yat phalam tad brahmacaryaval labhate. Çank.*

2. *brahmacaryeṇaiva ... jñâtâ sa tam brahmatokam yajñasyâpi pâramparyeṇa phalabhûtam vindate labhate. Çank.*

3. Jeu de mots étymologique fondé sur ce que *sattrâyaṇa* est considéré (à tort) comme composé de *sat* + *trâṇa*.

4. Nouveau jeu de mots étymologique résultant de ce que *mauna* est regardé comme dérivé de la racine *man*, comme *manute*.

brahmacarya; *ara* et *nya* sont deux mers du *brahmaloka*. Dans le ciel, qui est le troisième monde à partir de celui-ci¹, il est un lac agréable rempli de liqueur rafraîchissante², un arbre *açvatttha* (*ficus religiosa*) qui distille du soma et la citadelle d'or de Brahma (de Hiraṇyagarbha) appelée *aparājita*, construite par le seigneur (par Brahma)³.

— 4. « Ceux qui connaissent par le *brahmacarya* ces deux mers *ara* et *nya* du *brahmaloka* obtiennent le *brahmaloka*; ils vont comme il leur plaît dans tous les mondes. »

Ces idées sont confirmées d'une manière plus sérieuse au chapitre 8. 15 qui forme la conclusion de la *Chând. Up.*

Tad dhaitad brahmâ prajāpataya uvāca prajāpatir manave manuḥ prajābhya ūcāryakulād vedam adhītya yathāvidhānaṃ guroḥ karmāṭiṣeṣeṇābhisamāvṛtya kuṭumbhe śucau deḥ svādhyāyam adhīyāno dhārmikān vidadhat ātmani sarvendriyāṇi sampratishthāpyāhimsant sarvabhūtāny anyatra tīrthebhyah sa khalv evaṃ vartayan yāvadyushaṃ brahmalokam abhisampadyate na ca punar āvartate.

« Cette (science de l'âtman) fut révélée par Brahma⁴ à Prajapati, par Prajapati à Manu, par Manu aux hommes. Quand on a étudié (récité) le Veda dans la maison de son précepteur, en se conformant à la règle après avoir accompli pendant le reste du temps les œuvres prescrites par lui⁵, quand on est revenu dans sa famille, se livrant à la récitation du Vêda dans une contrée pure⁶, élevant des (fils et des pupilles) qui remplissent leurs devoirs religieux⁷, réunissant tous ses sens à l'âtman, ne maltraitant aucune créature, autrement que pour se conformer aux prescriptions saintes⁸, — celui qui passe ainsi sa vie entière.

1. *trtiyasyām bhuvam antariksham cāpekshya trtiyā dyaus tasyām trtiyasyām ito asmāt lokād ārabhya ganyamānāyām divi.* Çank.

2. *tat tatraiva cairam irānam tanmaya airo mandas tena pūrnām aīram madiyam tadupayoginām madakaram.* Çank.

3. *aparājita nāma pūth purī brahmano hiraṇyagarbhasya brahmanā ca prabhunā nirmītam tac ca hiraṇmayam ... mandapam iti vākyaçeshah.* Çank.

4. *hiraṇyagarbha.* Çank.

5. *guroḥ karma ... tat kṛtvā karmaçūnyo yo' tiçishthah kālas tena kālena vedam adhītyety arthah ... abhisamāvṛtya dharmajijñāsām samāpoyitvā.* Çank.

6. *śucau vivikte amedhyādirahite deḥ.* Çank.

7. *dhārmikān putrān çishyāṃç ca dharmayuktān vidadhat.* Çank.

8. *bhikshānimitatamanādīnāpi parapīdā syād ity ata āha . anyatra tīrthebhyah tīrtham nāma çāstrānujñāvishayas tato' nyatrety arthah.* Çank.

obtient le *brahmaloka* et ne revient pas (animer d'autre corps¹). »

La *Kātha Up.* (les Upanishads intermédiaires ne contiennent rien qui se rapporte directement au sujet dont nous nous occupons) ne traite que ça et là, et d'une manière assez vague, de l'effet des coercitions. Voici les quelques passages qui peuvent nous intéresser.

2. 24. *Nāvirato duṣcaritān nāçānto nāsamāhitaḥ . nāçāntamānaso vāpi prajñānenainam āpnuyāt.*

« Celui qui ne met pas un frein à sa mauvaise conduite, celui qui n'est pas apaisé, celui qui n'est pas composé (d'esprit), celui dont le manas n'est pas apaisé ne saurait l'obtenir (l'âtman) au moyen de la science (de Brahma)². »

3. 13. *Yacched vānmanasī prājñas tad yacchej jñāna ātmani . jñānam ātmani mahati niyacchet tad yacchec chānta ātmani.*

« Le sage doit maîtriser la voix et le manas ; il doit les maîtriser en les réunissant à la buddhi³. Il doit maîtriser la buddhi en la réunissant au mahat⁴. Il doit maîtriser le mahat en le réunissant à l'âtman apaisé⁵. »

3. 17. *Ya imam paramam guhyam grāvayed brahmasaṁsadi . prayataḥ grāddhakāle vā tad ānantiyāya kalpate.*

« A celui qui fait entendre ce secret suprême dans l'assemblée des brahmanes, ou qui, soumis à la coercition, le révèle au moment du repas solennel en l'honneur des *pitṛs*, — cela est compté pour l'éternité. »

6. 10. *Yadā pañcāvatishṭhante jñānāni manasā saha . buddhiḥ ca na viceshṭate tām āhuḥ paramāṁ gatim.*

— 11. *Tām yogam iti manyante sthirām indriyadhārāṇām . apramattas tadā bhavati yogo hi prabhavāpyayau.*

6. 10. « Lorsque les cinq connaissances (les sens) sont en repos avec le manas et que la buddhi n'a plus de mouvements, c'est ce qu'on appelle le but suprême.

— 11. « C'est ce qu'on entend par *yoga* (c'est-à-dire) le re-

frènement complet des sens (externes et internes)⁶. On doit

1. *çariragrahanāya*. Çank.

2. *prajñānena brahmanijñānena*. Çank.

3. A la buddhi. *yacchej jñāne prakāśavarūpe buddhau ātmani*. Çank.

4. Au premier nè. *ātmani mahati prathamaje*. Çank.

5. A l'âtman suprême. *mukhye ātmani*. Çank.

6. *sthirām acatām indriyadhārāṇām bāhyāntahkaranānām dhārāṇām*. Çank.

(veiller à) n'avoir (alors) aucune distraction, car le *yoga* est sujet à s'accroître et à s'affaiblir¹. »

6. 14. *Yadā sarve pramucyante kāmā ye' sya hr̥di śritāḥ . atha martyo' nr̥to bhavaty atra brahma samañnute.*

« Lorsque tous les désirs qui siègent dans le cœur sont rejetés, alors le mortel devient immortel et l'on goûte Brahma. »

La *Praçna Up.* ne contient que quelques versets (5. 1-7 traitant des fruits de la méditation sur la syllabe *om*), qui se rattachent à notre sujet, en ce sens qu'il s'agit d'une des formes de la discipline yogiste. La syllabe *om* devint en effet un symbole dont l'adoration machinale convenait merveilleusement aux procédés paresseux si chers aux Vedântins des basses époques, pour qui le vide absolu de la pensée finit par s'identifier avec les pratiques propres à déterminer la délivrance, et même avec la délivrance proprement dite. Comme, du reste, les passages de la *Praçna Up.* dont il vient d'être question ne contiennent rien d'important, nous nous abstenons de les citer.

Dans la *Muṇḍaka Up.* nous n'aurons encore à glaner que quelques versets assez semblables à ceux que nous avons empruntés à la *Kaṭha Up.*

1. 2, 11. *Tapah̥craddhe ye hi upavasanty aranye śāntā vidvāṃso bhaikshacaryāṃ carantaḥ . sūryadvāreṇa te virajāḥ prayānti yatrāmṛtaḥ sa puruṣo hy avyayātmā.*

« Ceux qui vivent dans la forêt se livrant à la pénitence et pénétrés par la foi, apaisés, sages, allant chercher l'aumône, — ceux-là, qui sont purs, vont par le chemin du soleil (par le *devayāna*) là où est l'immortel, le puruṣa, l'âtman immuable². »

3. 2, 6. *Vedāntaviññānasuniṣcitārthāḥ saṃnyāsayogād yatayaḥ śuddhasattvāḥ . te brahmalokeshu parāntakāle parāmṛtāḥ parimucyanti sarve.*

« Les ascètes dont l'objet bien arrêté est la science du *Vedānta* et dont l'esprit est purifié par le *yoga*, ou le renoncement³, devenant suprêmes, immortels, sont délivrés tous au moment de la mort dans les mondes de Brahma. »

Avec la *Cvetāçvatara Up.* nous arrivons aux Upanishads dans lesquels l'ascétisme et l'extase ont décidément pris le dessus. Les passages suivants en feront foi.

1. *prabhavāpyayau upajanāpdyadharmakāḥ ato' pāyaparihārāyāpramādaḥ kartavyaḥ.* Çāṅk.

2. Cf. *Praçna Up.* 1. 10.

3. *saṃnyāsayogāt sarvakarmaparit்யgalakṣanayogāt.* Çāṅk.

1. 3. *Te dhyānayogānugatā apaçyan devātmaçaktim sva-gunair nigūḍhām.*

« Ceux-là appliqués aux pratiques du *yoga* et de la méditation ont vu (connu) la puissance de ce dieu, qui est l'âtman, cachée sous ses qualités. »

1. 11. *Jñātvā devaṃ sarvapâçāpahāniḥ kshīṇaiḥ kleçair janmamṛtyuprahāniḥ . tasyābhidhyānāt trītyaṃ dehabhede viçvaivaryāṃ kevala āptakāmaḥ.*

« Quand on connaît Dieu, après avoir détruit la corde de toutes choses¹, après avoir, toutes les calamités² étant anéanties, détruit la naissance et la mort, (on obtient) en méditant sur lui au moment de la séparation (de l'âtman) et du corps, le troisième état, la domination sur toutes choses³; on est absolu, on a la satisfaction de tous ses désirs. »

1. 14. *Śvadehami araniṃ kṛtvā pranavaṃ cottarāraṇiṃ . dhyānanirmathanābhyāsād devaṃ paçyen nigūḍhavat.*

« Ayant fait une *arani*⁴ de son corps et, de la syllabe *om*, l'*arani* supérieure, par l'effet du frottement de la méditation, on voit Dieu, comme on finit par voir (le feu) caché (en frottant les deux *aranis*⁵). »

2. 8. *Trir unnataṃ sthāpya samaṃ çarīraṃ hrđīndriyāni manasā samniveçya . brahmoḍupena pratareta vidvān srotāṃsi sarvāni bhayāvahāni.*

— 9. *Prānān prapīḍyeha sa yuktaceshtaḥ kshīṇe prāne nāsikayoç chvasītaḥ . dushtāçvayuktam iva vāham enaṃ vidvān mano dhārayetāpramattaḥ.*

— 10. *Same çucau çarkarāvahnivâlukāvivarjite çabda-jalâçrayādibhiḥ . mano 'nukûle na tu cakshupīḍane (sic) guhānivâtâçrayaṇe prayojayet.*

— 11. *Nihârâdhûmârkânîlânâlânâṃ khadyotavidyut-sphaṭikaçaçinâm . etāni rūpāni puraḥsarāṇi brahmany abhivyaktikarāṇi yoge.*

— 12. *Prṭhyâpyatejo 'nilakhe sâmutlthite pañcâlmake*

1. L'enchaînement de tout ce qui constitue l'ignorance. *pâçarûpânām sarveśhām avidyâdinām.* Com.

2. L'ignorance et ce qui en dépend. *avidyādibhiḥ kleçaih.* Com.

3. *tasya paramêçvarasyābhidhyānād dehabhede çarirabhedopāyattarakālam arcirâdinâ devayānapathâ gatvâ paramêçvarasāyujyam gatasya trītyaṃ virâd-rûpâpekshayâ vyākṛtaparamavyomakâranêçvarāvastham viçvaivaryālakṣhaṇam bhavati.* Com.

4. L'un des deux morceaux de bois par le frottement desquels on allumait le feu primitivement.

5. *devaṃ jyotirûpaṃ paçyen nigūḍhâgnivat.* Com.

yogagune pravṛtte . na tasya rogo na jarâ na duḥkhaṃ prâptasya yogâgnimayaṃ çarîram.

— 13. *Laghutvam ârogyam alolupatvam varnaprasâdâḥ svarasaushthavaṃ ca . gandhaḥ çubho mûtrapurîṣam alpam yogapravṛttiṃ prathamâṃ vadanti.*

2. 8. « Ayant maintenu en état d'immobilité les trois parties supérieures du corps¹ et réuni les sens dans le cœur avec (ou, au moyen du) manas, le sage traverse dans la barque de Brahma tous les courants² terribles.

— 9. « Ayant ses mouvements soumis à la discipline (qui vient d'être indiquée)³, malmenant ses organes vitaux, ayant ses facultés réduites et ne respirant que par les narines⁴, que le sage retienne soigneusement le manas, comme un char attelé d'un cheval vicieux.

— 10. « Qu'il s'unisse (par la pensée à l'âtman suprême)⁵ dans un lieu plain, pur, où il n'y ait ni cailloux, ni feu, ni poussière, non plus que du bruit, des eaux et des tentes⁶; dans une retraite agréable, et non pas déplaisante aux yeux, retirée à l'abri du vent. »

— 11. « Quand on s'applique à l'union avec l'âtman (quand on pratique le *yoga*) diverses apparences préalables de Brahma qui ont pour effet de provoquer sa manifestation (se présentent à l'esprit comme celles) de brouillard, de fumée, de soleil, de vent⁷ et de feu, ou bien de *khadyota* (espèce d'insecte lumineux), d'éclair, de cristal et de lune.

— 12. « La terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther (dont l'homme est composé matériellement) manifestant leurs qualités⁸ quand les cinq qualités du *yoga* se manifestent, il n'y a ni maladie, ni vieillesse, ni peine pour celui qui a obtenu au moyen du *yoga* un corps igné.

— 13. « Le premier effet de la pratique du *yoga* consiste,

1. La poitrine, le cou et la tête. *brîny unnatâni urogrîvaçîrâmsi.* Com.

2. Les rivières de la transmigration. *srotâmsi samsârasarîtaḥ.* Com.

3. *çlokoktâç ceshtâ yasya sa samyuktaceshtah.* Com.

4. *kshîne ... manasi nâsikâbhyâḥ çanaiḥ çanaiḥ ulsṛjet na mukhena.* Com.

5. *prayojayet ... cittam paramâtmani.* Com.

6. La traduction anglaise de M. Rœr dit, au contraire, « pleasant to the mind by its sounds, waters and bowers ».

7. Brûlant. *vahnir ivâtṛyushno vâyuḥ prakūçadahanah pravartate.* Com.

8. La terre manifeste l'objet de l'odorat, l'eau l'objet du goût, etc. *kah punar yogagunaḥ pravartate prthivyâ gandhaḥ tathâdbhyo rasah.* Com.

dit-on, dans la ténuité (du corps), l'absence de maladie, l'impas-sibilité, l'éclat, la netteté de la voix, la pureté de senteur, la diminution des excréments. »

La *Maitri Up.*, à son tour, développe longuement des idées analogues et établit ou emprunte de subtiles classifications scolastiques relatives aux divers degrés que comporte la méditation et l'extase.

Nous rapporterons d'abord cette définition du *yogin* (6. 10).

*Yo haivam veda saṁnyāsī yogī cātmayājī cety atha yad-
van na kaç cic chūnyāgāre kāmīnyah praviśtāḥ spr̥ṣatīn-
driyārthāms tadvad yo na spr̥ṣati praviśtān saṁnyāsī
yogī cātmayājī ceti.*

« Celui qui possède cette connaissance est ascète, *yogin*, il sacrifie à l'âtman¹. De même que (le sage) ne touche pas des femmes amoureuses (légères) qui ont pénétré dans une maison vide (d'ha-bitants)², de même celui qui ne touche pas aux objets des sens qui s'offrent à lui est ascète, *yogin*, il sacrifie à l'âtman. »

Les passages suivants sont relatifs au *yoga* et à ses effets.

6. 18. *Tathā tat prayogakalpaḥ prāṇāyāmaḥ pratyāhāro
dhyānaṁ dhāraṇā tarkaḥ samādhiḥ shadāṅgā ity ucyate
yogaḥ . anena yadā paçyan paçyati rukma-varṇaṁ kar-
tāram içaṁ puruṣaṁ brahma yoniṁ³. tadā vidvān pu-
nyapāpe vihāya pare' vyaye sarvaṁ ekīkaroty evaṁ hy
āha. yathā parvatam ādīptaṁ nāçrayanti nṛgadviḥ . tad-
vad brahmanidā doṣā nāçrayanti kadā cana.*

« Voici la règle de cet exercice. Ce qu'on appelle le *yoga* est composé de six parties (qui sont) : l'arrêt de la respiration, l'éloignement des sens (de leurs objets), la méditation, l'attention, l'examen (mental) et la contemplation⁴.

« Lorsque le sage voit l'être de couleur d'or, le créateur, le seigneur, le *puruṣa*, Brahma, la matrice (de l'univers) ; alors laissant de côté ses vertus et ses vices, il unifie tout dans l'être suprême, impérissable. La (çruti) dit : « De même que les bêtes sauvages et les oiseaux n'approchent pas une montagne

1. Il ne se contente pas du sacrifice ordinaire. *ātmayājī cāyam na ya-
jnamātranirata ity arthah.* Com.

2. *chūnyāgāre janaçūnyāntarbhavane praviśtāḥ kāmīnyah kāmīnīḥ kāmā-
turāḥ strīḥ kaç cid atidhīro na spr̥ṣati yadeat kim tu tād pariḥaraty eva
tadvad yo vidvān etc.* Com.

3. Cf. *Mund. Up.* 3. 1, 3, qui donne *paçyah paçyate*.

4. *cittasya jñeyavastākārātām āpannasya nirvātadeçasthapradīpaçīkhā-
vad acalatayāvasthānam samādhiḥ.* Com.

enflammée, de même les fautes n'approchent jamais ceux qui connaissent Brahma. »

6. 19. *Athânyatrâpy uktam yadâ vai vahir vidvân mano niyamyendriyârthânç ca prâno niveçayitvâ nihsamkalpas tatas tishthed aprânâd iha yasmât sambhûtaḥ prânasañ-jñako jîvas tasmât prâno vai turyâkhye dhârayet prânam ity evaṃ hy âha . acittam cittamadhyastham acintyam guhyam uttamaṃ . tatra cittam nidhâyeta tac ca lîngam nirâçrayam.*

« Il a été dit aussi ailleurs : « Quand le sage ayant revêtu la nature du prâna¹ contient le manas et écarte les objets des sens², qu'il soit alors dépourvu de volonté.

« Puisque *Jîva* (l'âtman individuel) provient sous le nom de prâna du non-prâna³, le prâna doit se fixer lui-même dans ce qu'on appelle le quatrième état (celui de l'âtman universel)⁴. (La gruti) dit : « Ce qui n'est pas la pensée, quoique résidant au milieu de la pensée, est (l'être) qui ne tombe pas sous la pensée, secret, suprême; c'est en lui que la pensée doit reposer, c'est en lui que le corps subtil dépourvu de support se dissout⁵. »

6. 20. *Athânyatrâpy uktam ataḥ parâsya dhâranâ tâlurasanâgranipâdanâd vâñmanahprânanânirodhanâd brahma tarkena paçyati yadâtmanâtmânâmanânor anîyâmsaṃ dyotamânâmanâ manahkshayât paçyati tad âtmanâtmânâmanâ dîsh-tvâ nirâtmâ bhavati nirâtmakatvâd asaṅkhyo' yoniç cintyo mokshalakṣaṇam ity etat paraṃ rahasyam ity evaṃ âha. cittasya hi prasâdena hanti karma çubhâçubham . prasan-nâtmâtmâmani sthîtvâ sukham arjyam aṇutâ iti.*

« Il est dit aussi ailleurs : « Il est pour lui (pour le sage) une (forme) de la méditation supérieure à celle-là. En pressant le bout de sa langue contre son palais, en maîtrisant (retenant) la voix, le manas et le prâna, on voit Brahma par la contemplation⁶. Lorsque par l'effet de l'anéantissement du manas on voit l'âtman

1. *vidvân yogi prâno prânopâdhim pravistah.* Com.

2. *vahir niveçayitvâ duratas tyaktvâ.* Com.

3. De l'âtman dépourvu des distinctions de prâna etc. *aprânât prânâdî-viçesharahitâc cidâtmanah.* Com.

4. *prânâtmabhâvanâm hitvâ prânacidâtmabhâvanâm kuryât.* Com.

5. *tatrâcintye guhye tattve cittam nidhâyeta tadâkârîkaranena tanma-yam cittam kuryât tac ca prânâkhyam lîngam lîngopâdhikam jivarûpam ... tadâ na prthag avabhâsate ... lîngam sampadyate.* Com.

6. *tarkena dhâranânantarabhâvinâ niçcitarûpena jñânena.* Com.

individuel au moyen de l'âtman (universel) ¹ plus subtil qu'un atome, brillant, alors, ayant vu l'âtman au moyen de l'âtman, il y a suppression de l'âtman (individuel) (du moi). Par cette suppression du moi, on est infini², dégagé de toute relation matérielle³, pensée pure⁴; c'est là le secret suprême qui consiste dans la délivrance. (La ģruti) dit (à cet égard): « Par la suppression des impressions produites par la perception⁵ on détruit l'œuvre pure et impure; ayant pris résidence avec un âtman purifié au sein de l'âtman (universel) on goûte le bonheur éternel. »

6. 21. *Athânyatrâpy uktam ūrdhvaġâ nâđi sushumnâ-khyâ prâṇasaṃcârîṇi tâlvantarvicchinnâ tayâ prâṇaunġkâ-ramanoyuktayordhvaṃ utkramet tâlvadhyagraṃ parivartya cendrayâṇy asaṃyojya mahimâ mahimânaṃ nirīksheta tato nirâtmakatvaṃ eti nirâtmakatvân na sukha-duḥkhabhâġ bhavati kevalatvaṃ labhatâ ity evaṃ hy âha . paraḥ pûrvaṃ pratishthâpya nigrhîtanilaṃ tataḥ . tîrtvâ pârâṃ apârēṇa paścâd yujjīta mûrdhani.*

« Il est dit aussi ailleurs : « Il est une artère, dont la direction est ascensionnelle, appelée *sushumnâ*, par laquelle circule le prâṇa et qui se termine au milieu du palais⁶. Que (l'âme) quitte

1. *âtmanam pratyancam âtmanâ paramâtmanâ ... paramâtmarūpena paṇyati.* Com.

2. *paricchedakavirahâd asankhyo' paricchinnaḥ.* Com.

3. *ayonir āḡrayarahitaḥ.* Com.

4. *cintyah cintanam nâmatra.* Com.

5. *prasâdo nirvâsanatâpattiḥ.* Com.

6. Les indications physiologiques sur le siège de l'âtman dans le corps humain et sur les voies par lesquelles il le quitte au moment de la délivrance sont nombreuses dans les Upanishads, et nous avons eu déjà l'occasion de citer des passages qui touchent à ces matières. Le morceau suivant (*Brh. dr. Up. 4. 2, 3*) est un des plus intéressants et forme probablement la source de la plupart des autres; c'est ce qui m'engage à en donner le texte.

Atahitad vâme' kshini purusharūpam eshâsyâ patnī virât tayor esha sam-stâvo ya esho' ntarhrdaya âkâġo 'thainayor etad annam ya esho' ntarhr-daye lohitapindo' thainayor etat prâvaranam yad etad antarhrdaye jâtakam ivâthainayor esha srtih samearanyaiśhâ hridayâd ūrdhva nâdy ucârati yathâ keġah sahasradhâ bhinna evaṃ asyaitâ hitâ nâma nâdyo' ntarhrdaye pratishthitâ bhavanty etâbhīr vâ etad âsravad âsravati tasmâd esha praviviktâ-hârâtara ivaiva bhavaty asmâc châvirâd âtmanah.

« Ce qu'on voit sous la forme du *purusha* (ou d'un homme) dans l'œil gauche est sa femme (du *purusha* qui est dans l'œil droit) appelée *virât* (cf. hymne au *purusha*). Leur union est l'éther qui est dans le cœur; leur nourriture est le morceau (de chair) rouge qui est dans le cœur; leur enveloppe est le réseau (de vaisseaux) qui est dans le cœur; la

le corps en s'élevant par cette artère et avec l'aide du prâna (maîtrisé), du manas (plongé dans la contemplation de Brahma) et de la répétition de (la syllabe mystique) *om*¹, en tournant le bout (de la langue) contre le palais et en unissant les sens (au manas et au prâna, en les écartant de leurs objets)². La grandeur contemple (alors) la grandeur et le moi³ (l'âtman individuel) s'anéantit; par suite de l'anéantissement du moi, on ne participe plus ni au bonheur ni au malheur, on acquiert l'absolu⁴. (La çruti) dit (à cet égard): « Ayant d'abord maîtrisé le prâna, puis l'ayant fixé (au palais)⁵, ayant traversé (passé au delà de) la nature de l'âtman individuel⁶ au moyen de (Brahma) absolu⁷, qu'on s'unisse à l'âtman universel⁸. »

6. 24. *Athânyatrâpy uktam dhanuḥ çarîram om ity etae charaḥ çikhâsya manas tamolakshaṇam bhittvâ tamo 'tamâvishṭam* (sic) *âgacchaty athâvishṭam bhittvâlâtacakram iva sphurantam âdityavarṇam ūrjasvantam brahma tamasaḥ paryam apaçyad yad amushminn âditye' tha some 'gnau vidyuti vibhâty atha khalv enam dr̥ṣṭvâmr̥tatvam gacchatîty evam hy âha.*

Dhyânam antaḥ pare tattve lakshyeshu ca nidhîyate . ato 'vîçeshavijñânaṁ vîçesham upagacchati . mânase ca vilîne tu yat sukham câtmasâkshikaṁ . tad brahma câmr̥tam çukram sâ gatir loka eva saḥ.

voie qui leur sert à circuler est l'artère du cœur qui se dirige en haut. Les veines appelées *hitâs* qui sont situées dans le cœur sont pareilles à un cheveu fendu en mille parties. C'est par ces veines que ce fluide (le produit le plus subtil de la digestion; cf. le chap. sur le prâna) arrive (pour nourrir l'âtman. Çank.); il y a en quelque sorte une nourriture encore plus subtile que celle-là. C'est de cet âtman corporel que se nourrit l'âtman supérieur. »

Cf. pour la description anatomique du cœur et des organes par lesquels l'âtman s'échappe du corps *Brh. âr. Up.* 2. 1, 19; *Chând. Up.* 8. 3, 2-3; 8. 6, 1-6; *Kaush. Up.* 4. 18; *Katha Up.* 6. 16-17; *Praçna Up.* 3. 6-7, et *Cvetâç. Up.* 3. 13.

1. *tayâ prânaumkâramanoyuktayâ abhyâsavaçikr̥tena prânena dhyeyabrahmâkârâkâr̥itena manasâ omkârâdhvaninâ ca yuktayâ.* Com.

2. *indriyâni samyojya* (au lieu de *asamyojya* qu'a le texte) *prânamanobhyâm.* Com.

3. Ou l'infini. *mahimâ paricchedanivrttyâ.* Com.

4. Ou la délivrance. *kevalatvam mokṣam.* Com.

5. *nigrhîtânîlam vaçikrtap୍ରânam paraḥ parastât tâludeçe pratisthapyâ sthîrîkr̥tya.* Com.

6. *pâram paricchinnam jîvabhâvam tîrtvâ.* Com.

7. *apâr̥endâparicchinna brahmanâ.* Com.

8. *mûrdhadvârâ brahmabhâvam nayet.* Com.

« Il a été dit aussi ailleurs : « Le corps est l'arc, la syllabe *om* est la flèche, le manas est la pointe ; ayant percé l'obscurité (l'ignorance), on atteint ce qui n'est pas enveloppé par l'obscurité¹ ; ayant percé ce qui est enveloppé par elle, on voit Brahma éclatant comme un cercle (de feu) formé par une torche (qu'on agite), ayant l'éclat du soleil, rempli de vigueur, qui est au delà de l'obscurité², qui brille dans le soleil, dans la lune, dans le feu, dans l'éclair. Quand on l'a vu, on entre dans l'immortalité. (La çruti) dit (à ce propos) : « La contemplation se fixe sur les objets, puis sur l'être suprême, vrai³ ; par suite, la connaissance indistincte se change en connaissance distincte⁴. Tout ce qui dépend du manas étant absorbé, le bonheur qui est son propre témoin⁵ (se produit). C'est Brahma l'être immortel, pur ; c'est le but ; c'est le monde (définitif). »

6. 25. *Athānyatrāpy uktam nidrevāntarhitendriyaḥ śud-dhataṁyā dhīyā svapna iva yaḥ paśyatīndriyabile' viva-ṣaḥ prañavākhyam prañetāraṁ bhārūpaṁ vigatanidraṁ vijaraṁ vimṛtyum viśokaṁ ca so 'pi prañavākhyāḥ prañetā bhārūpo vigatanidro vijaro vimṛtyur viśoko bhavatīti evaṁ hy āha.*

Evaṁ prāṇam athaṁkāraṁ yasmāt sarvaṁ anekadhā . yunakti yunjate vāpi tasmād yoga iti smṛtaḥ . ekatraṁ prāṇamanasor indriyaṇāṁ tathāiva ca . sarvabhāvapari-yāgo yoga ity abhidhīyate.

« Il a été aussi dit ailleurs : « Celui dont les sens sont absorbés comme dans le sommeil, qui, dégagé de l'idée de personnalité qui s'attache au corps grossier⁶ au fond de la caverne des sens, voit comme dans le rêve, avec sa pensée tout à fait purifiée, l'être dont la syllabe *om* est le nom, — l'agent, le brillant, celui qui ne connaît ni le sommeil, ni la vieillesse, ni la mort, ni le chagrin, devient lui-même l'être dont la syllabe *om* est le nom, l'agent, le brillant, celui qui ne connaît ni le sommeil, ni la vieillesse, ni la mort, ni le chagrin ». (La çruti) dit (à ce propos) : « Parce qu'il

1. L'âtman distinct du corps. *atamāvishtam samdhīḥ chāndasaḥ ... sam-ghātāt viviktaṁ ātmānam.* Com.

2. *tamasāḥ paryam iti parānetram paryam pāram tamasaḥ parastād ata-makam ity arthah.* Com.

3. *pare tatve pare brahmaṇi ... lakshyeshu ca prathamam çarīraprāṇava-manas tattvagasthāneshu ca.* Com.

4. *viśeṣam sphuṭatam.* Com.

5. *āmasākshikam svayam eva sphurat.* Com.

6. *avivacāḥ sthūladehābhīmānuṣīyāḥ.*

(le sage, l'ascète) joint ou qu'ils (les sages, les ascètes) joignent ainsi au prâna et à la syllabe *om* l'univers dans sa multiplicité¹, cet exercice est appelé *yoga*. La réunion du prâna, du manas et des sens, l'abandon de toutes les modifications intellectuelles², voilà ce qui est appelé *yoga*. »

6. 28. *Athânyatrâpy uktam bhûtendriyârthân atikramya tatah pravrajyâjyam dhṛtidandaṁ dhanur gṛhîtrânabhimânamayena caiveshunâ tam brahmadvârapâlam nihatyâdyaṁ saṁmohamaulî tṛṣṇershyâkuṇḍalî tandrîrâghavetry abhimânâdhyakshaḥ krodhajyaṁ pralobhadandaṁ dhanur gṛhîtvecchâmayena caiveshunemâni khalu bhûtâni hanti tam hatraumkâraplavenântarhṛdayâkâçasya pâraṁ tîrtvâvîrbhûte 'ntarâkâçe çanakair avatamivâvatakiḍ dhâtukâmaḥ saṁvîçaty evaṁ brahmaçâlâṁ vîçet tataç caturjâlam brahmakoçam prañuded gurvâgamenety atah çuddhaḥ pûtaḥ çunyaḥ çânto' prâṇo nirât mânanto' kshayaḥ sthîraḥ çâçvato' jaḥ svatantraḥ sve mahimni tishṭhaty atah sve mahimni tishṭhamânaṁ dr̥ṣṭvâvṛttacakram iva saṁçâraca-kram âlokatyâtîty evaṁ hy âha.*

Shadbhîr māsais tu yuktasya nityamuktasya dehinah . anantaḥ paramo guhyaḥ samyag yogah pravartate . rajastamobhyâṁ viddhasya susamiddhasya dehinah . putradâ-rakutumbheshu saktasya na kadâcana.

« Il est dit aussi ailleurs : « S'étant élevé au-dessus des éléments, des sens et de leurs objets, puis ayant saisi l'arc dont la vie de religieux mendiant est la corde, dont la fermeté est le bois, avec la flèche faite de l'absence d'orgueil, on frappe d'abord le gardien de la porte de Brahma³. Ayant l'aveuglement pour diadème, la concupiscence et l'envie pour pendants d'oreilles, la paresse, la volupté et le péché pour bâton, ce maître de l'égoïsme ayant saisi l'arc qui a pour corde la colère et pour bois l'ambition, tue toutes ces créatures avec une flèche faite de désir. Ayant tué (le gardien de la porte de Brahma, la personnalité), ayant passé sur l'autre bord de l'éther qui est dans le cœur avec la syllabe *om* pour radeau, (Brahma) qui est dans l'éther du cœur s'étant manifesté, il faut entrer dans le palais de Brahma comme un mineur à la recherche du métal entre petit à petit dans le trou (qu'il creuse). Puis, au moyen de l'instruction

1. *anekadhânekaprakâram sthûlasûkshmakârandmakam sarvam.* Com.

2. *bhûvo bhâvanâsamskârah.* Com.

3. *L'ahamkâra* ou l'idée de la personnalité. Com.

que donne le précepteur, qu'on écarte le quadruple réseau formant le fourreau de Brahma. Alors pur, sans tache, indéveloppé, apaisé, sans prâna, sans âtman (c.-à-d. sans personnalité, sans moi), infini, indestructible, immuable, éternel, non-né, libre, on réside dans sa propre grandeur. Ayant vu l'être qui réside dans sa propre grandeur, on considère la roue de l'existence temporelle comme la roue d'un char en mouvement. » (La ģruti) dit (à ce propos) : « Le *yoga* infini, suprême, secret, parfait, est accompli par l'homme ayant maîtrisé ses sens et appliqué pendant six mois (aux exercices prescrits) ; mais non pas et jamais par l'homme qu'affligent le *rajas* et le *tamas* (les deux qualités propres aux choses purement matérielles) et qui est attaché à ses enfants, à sa femme ou à sa famille, quand même il serait enflammé (par le savoir, etc.)¹. »

6. 29. *Samtosham dvandvatitiksham çântatvam yogâbhyâsâd avâpnoti.*

« En s'appliquant à suivre les pratiques du *yoga*, on obtient le contentement, la patience à l'égard des sentiments contraires (l'amitié et la haine, etc.)² et l'apaisement. »

6. 34. *Yathâ nirindhano vahniḥ svayonâ upaçâmyate . tathâ vrttikshayâc cittam svayonâ upaçâmyate . svayonâ upaçântasya manasaḥ satyakâmataḥ . indriyârthavimûḍhasyânṛtâḥ karmavaçânugâḥ . cittam eva hi saṃsâraṃ tat prayatnena çodhayet . yac cittas tanmayo bhavati guhyam etat sanâtanaṃ . cittasya hi prasâdena hanti karma çubhâçubham . prasannâtmâtmani sthitvâ sukham avayam açnute . samâsaktam yathâ cittam jantor vishayagocare . yady evaṃ brahmaṇi syât tat ko na mucyeta bandhanât . mano hi dvividham proktaṃ çuddham câçuddham eva ca . açuddham kâmasaṃparkât çuddham kâmaivavarjitaṃ . layaviksheparahitaṃ manah kṛtvâ suniçcalaṃ . yadâ yâty amanîbhâvaṃ tadâ tat paramaṃ padaṃ . tâvaṃ mano niroddhavyaṃ hṛdi yâvat kshayaṃ gataṃ etaj jñânaṃ ca mokshaṃ ca çeshânye granthavistarâḥ . samâdhinirdhautamalasya cetaso niveçitasyâtmâni yat sukhaṃ bhavet . na çakyate varṇayituṃ girâ tadâ svayaṃ tad antahkaraṇena grhyate . apâm âpo' gñir agnau vâ vyomni vyoma na lakshayet . evaṃ antargataṃ yasya manah sa parimucyate . mana eva manushyânâṃ kâraṇaṃ bandha-*

1. *susamiddhasya vidyâvinayâcâraiḥ sudîptasyâpi.* Com.

2. C'est-à-dire la faculté d'y rester insensible.

mokshayoh . bandhâya vishayâsangi moksho nirvishayaṃ smṛtam.

« De même que le feu auquel le combustible fait défaut repose dans sa matrice, de même l'intelligence repose dans sa matrice après l'extinction des facultés. Les fausses impressions résultent de l'effet des œuvres qu'éprouve le manas aveuglé par les objets des sens, (mais elles cessent) quand, par l'effet du désir du vrai, il repose dans sa matrice. La pensée (qui paraît être ici le résultat des impressions du manas non apaisé ou qui ne repose pas dans sa matrice), en effet, est (la cause de) la transmigration ; il faut s'appliquer à la purifier ; telle est la pensée de l'homme, tel est son avenir (c.-à-d. sa condition se modifie suivant les modifications de sa pensée) : voilà le secret éternel. Car à l'aide de la pensée on détruit l'œuvre pure et impure ; en se fixant dans l'âtman avec un âtman purifié on goûte un bonheur qui ne passe pas. De même que la pensée est attachée aux objets des sens, si elle repose ainsi en Brahma, comment ne serait-elle pas délivrée de ses liens ? Car le manas a deux modes : il est pur ou impur ; il est impur quand il est touché par le désir ; il est pur quand il n'a plus de désir. En rendant le manas absolument immobile (en éloignant de lui toute impression) et privé de repos comme de fatigue, alors qu'on arrive en cet état où la nature du manas a disparu, le but suprême est atteint. Le manas doit être maîtrisé jusqu'au moment de sa dissolution dans le cœur ; c'est là la science et la délivrance ; le reste n'est que prolixité littéraire. Le bonheur qu'éprouve la pensée que la méditation profonde a lavée de ses taches et qui a fixé sa résidence dans l'âtman ne saurait être décrit par la parole ; il n'est perçu qu'à l'aide de l'organe interne opérant sur lui-même. De même qu'on ne saurait distinguer l'eau dans l'eau, le feu dans le feu, ni l'éther dans l'éther, de même celui dont le manas est ainsi absorbé a trouvé la délivrance. Le manas seul est la cause de l'enchaînement et de la délivrance des hommes ; l'enchaînement résulte du contact avec les objets des sens ; la délivrance consiste à se séparer de ces mêmes objets. »

6. 38. *Ārāprādeçāṅguṣṭhamâtram anor apy anṛyaṃ dhyâtvâtaḥ paramatâṃ gacchati atra hi sarve kâmaḥ samâhîta ity atrodâharanti . āṅguṣṭhaprādeçaçarîramâtram pradiṇapratâpavat dviṣ tridhâ hi . tad brahmâbhihîṣṭvîyamânaṃ maho devo bhuvanâny âviveça . om namo brahmane namaḥ.*

« Ayant médité sur l'âtman qui, étant de la grandeur du ponce, réside dans une partie du corps grande d'un empan et qui est

plus subtil qu'un atome, on se réunit au suprême dans lequel tous les désirs sont placés. (Les sages) disent à ce propos : « Brahma, l'être qui réside dans une place du corps grande d'un empan, lui-même étant de la grandeur du pouce, et qui jette un éclat pareil à celui d'une lampe dont la lumière se réfléchit deux fois, trois fois, l'objet de la louange (des hommes), le dieu puissant a pénétré les mondes. Hommage à la syllabe *Om* ! hommage à Brahma ! »

CONCLUSION.

Qu'il me soit permis de terminer cette étude par quelques réflexions générales et quelques vues comparatives. Je regretterais le temps que j'y ai consacré si je n'entrevois pas qu'il fût possible d'en tirer d'intéressants enseignements; je ne la croirais pas achevée si je ne signalais pas les rapprochements et les déductions auxquels elle m'a paru pouvoir servir de base et qui m'ont le plus particulièrement frappé.

La doctrine des Upanishads présente à première vue une singularité remarquable, c'est le peu de place qu'y tient la morale. On rapporterait en vingt lignes toutes les prescriptions relatives au bon emploi de la vie terrestre contenues dans ces ouvrages. Il ne faudrait pourtant pas se hâter de conclure que la notion d'un objet précis à atteindre et des moyens propres à l'obtenir en soit absente; nous savons le contraire. Seulement, si l'ensemble de ces moyens peut s'appeler la morale des Upanishads, il faut reconnaître que nous avons là une morale toute spéciale, surtout quant à la manière dont elle s'exerce. Le trait qui la caractérise le plus particulièrement, c'est qu'au point de vue humain, terrestre et temporel elle est en quelque sorte négative. Je m'explique.

Pour les philosophes de l'âtman le souverain bien consiste, comme nous l'avons vu, dans l'absorption — d'une part, par l'inconscience des phénomènes perceptifs, de l'autre, par la conscience de l'universalité de l'être sous forme abstraite d'union du sujet et de l'objet — de l'âtman individuel, ou de l'être ayant la notion de sujet et d'objet, dans l'âtman universel au sein duquel cette notion disparaît. Or, si la morale est, comme l'entendent les religions positives, l'ensemble des moyens les plus propres à atteindre le souverain bien, toute celle des Upanishads doit consister, comme elle consiste en effet, dans la suppression volontaire des effets directs ou indirects de la perception, c'est-à-dire

de la sensation proprement dite et des sensations réunies, condensées et capitalisées sous forme de sentiments dans l'organe *ad hoc* appelé *manas* par les philosophes de l'Inde et considéré en outre par eux comme l'instrument spécial du désir, ou de l'expression du sentiment.

Cette morale-là, on le voit, sans être nulle, est essentiellement négative; remarquons en outre que, quoiqu'elle diffère de celle qui dérive des principaux systèmes philosophiques de l'Occident et qu'on peut appeler, par comparaison, positive, elle ne leur est pas diamétralement opposée. La morale de nos philosophies peut se résumer dans la formule « chercher le bien, éviter le mal » entendue dans le sens intellectuel ou physique, général ou particulier, ou quelquefois dans toutes ces acceptions en même temps; la morale des Upanishads, elle, a pour objet direct l'apaisement, l'extinction des *dvandvas* ou des qualités opposées qui, dans leur ensemble, sont la résultante de l'activité de l'homme et dont tout un groupe correspond au bien, tandis que le groupe parallèle correspond au mal. Elle peut se résumer dans le précepte : « ne faire ni le bien ni le mal, » ou, en dernière analyse : « éteindre les différents modes de l'action individuelle dans l'unité et le repos éternel de l'être. »

Comparée à la morale stoïcienne avec laquelle elle a plus d'analogie qu'avec aucune autre et qui, faite en vue des luttes de la vie, disait : « *Abstine, sustine,* » la morale des Upanishads, et l'on pourrait dire celle des brâhmanes, en général, était tout entière dans la première partie de ce précepte. Zénon et ses disciples entendaient vaincre la douleur et réprimer les passions sans se désintéresser absolument de la vie temporelle, et en comptant à cet effet sur une faculté inhérente à l'homme et indépendante des sensations et des sentiments qu'elle pouvait par conséquent maîtriser. Pour eux la vertu, ou la force d'âme, avait le pouvoir d'échapper aux contingences et d'arracher l'homme, quand il le veut, aux causes passagères qui troublent sa sérénité et s'opposent à sa quiétude parfaite. Pour les brâhmanes sectateurs de la doctrine des Upanishads cette indépendance et cette impassibilité ne pouvaient être obtenues que par la suppression complète de la vie morale individuelle (comme celle des *Jivan-muktas*), ou mieux encore par la cessation de la personnalité intellectuelle et physique résultant de la mort. Pour arriver au même but que les stoïciens, sur lesquels ils l'emportent en rigueur logique, il fallait, d'après eux, éteindre l'homme lui-même avec ses sensations et ses passions; alors le principe intellectuel qui est en lui s'assimile au principe universel et homogène, dont le

caractère est précisément l'absence de sensations et, par conséquent, de sentiments et de passions.

Un trait commun qui permet encore d'établir un rapprochement entre la morale stoïcienne et celle des Upanishads, c'est que l'une et l'autre est indépendante et humaine, en ce sens que ni l'une ni l'autre ne procède d'une religion, au vrai sens du mot, c'est-à-dire d'un devoir de l'homme envers une puissance suprême qui récompense et qui punit, selon que ce devoir est observé ou négligé. C'est exclusivement par lui et pour lui que le *sophos* et le *sapiens* des stoïciens, le *vidvân* des brâhmanes, doit arriver à l'impassibilité ou à la délivrance, et, dans l'un et l'autre cas, au souverain bien.

Si le védantisme est à cet égard en analogie étroite avec le stoïcisme, c'est, au contraire, et par une conséquence naturelle, le point par lequel il contraste le plus vivement avec toutes les philosophies théistes, c'est-à-dire avec celles où l'idée d'un dieu unique et distinct de l'univers est la source de la morale.

La philosophie des Upanishads venant à la suite d'une mythologie fort confuse qu'elle élimina petit à petit, sans doute, par un long travail d'analyse, ne s'arrêta pas à mi-chemin et dépouilla l'idée de cause de tout agrégat mythologique, anthropomorphique et légendaire. En d'autres termes, elle franchit le polythéisme, et peut-être le monothéisme¹, pour arriver au panthéisme. Comme on a pu le voir, en effet, par ce travail, la philosophie des Upanishads, à l'époque de son développement le plus brillant et le plus sincère, n'est que de l'ontologie pure, ou n'a d'autre objet que la cause générale considérée uniquement comme l'être universel. Un tel système ne comporte évidemment ni religion, ni morale religieuse, puisque les rapports de l'homme ou de l'être individuel avec l'âtman ou l'être universel reposent sur une homogénéité absolue de nature qui supprime toute idée d'infériorité essentielle de l'un à l'égard de l'autre. De là, le caractère indépendant, pour employer une expression de nos jours, de la morale des Upanishads².

1. Il n'est pas établi que les brâhmanes aient passé par une conception monothéiste avant d'arriver au panthéisme. Il est probable néanmoins que dans l'Inde, comme en Grèce, une sorte de monothéisme peu précis et peu systématique tel que celui dont Zeus était le pivot a précédé l'éclosion de la philosophie ou de l'ontologie proprement dite. Cette transition n'est peut-être pas absolument nécessaire; d'ailleurs, la grande lacune qui sépare les idées religieuses du Rigveda des conceptions philosophiques des Upanishads laisse jusqu'à plus ample informé le champ libre aux conjectures.

2. Rappelons-nous toutefois que le védantisme même admet, au point

Mais le panthéisme peut être conçu de deux manières bien distinctes et dont chacune détermine un système moral spécial.

Ou bien, l'être absolu est considéré surtout comme immanent et immuable sous les modifications apparentes auxquelles donne lieu l'idée, regardée comme illusoire, de cause et d'effet, de sujet et d'objet, d'absolu et de relatif, d'infini et de limite, etc. ; on voit en lui l'océan immense où s'effacent toutes les différences, où se fondent tous les contrastes, où les qualités et les phénomènes se noient dans la substance identique et universelle, où les *êtres* viennent trouver le repos éternel et l'unité absolue au sein de l'*être*.

Ou bien, l'être est actif et progressif, les qualités lui appartiennent comme la substance, la diversité et la transformation perpétuelles, sous la figure qu'affectent les phénomènes, sont ses modes réels et essentiels, et il a le devenir pour mobile constant et pour but qu'il poursuit éternellement sans jamais l'atteindre.

La première de ces conceptions est propre au génie de l'Inde et c'est sur elle qu'est fondée la morale latente et négative des Upanishads, d'après laquelle le bien et le mal n'ont qu'une valeur essentiellement temporelle et relative. Absolument et au point de vue de la destinée définitive de l'homme, le bien et le mal sont également funestes : le but de la morale est d'éteindre l'un et l'autre dans une ataraxie absolue et elle se résume, comme nous l'avons dit, dans le précepte « abstiens-toi. »

Dans le panthéisme qu'on pourrait appeler européen, au contraire, l'activité humaine est un des modes de l'évolution éternelle de l'être, et la morale peut avoir pour objet le bien temporel de l'humanité, lequel se confond avec le résultat des moyens humains qui concourent le mieux à l'œuvre indéfinie et mystérieuse dont l'être est à la fois le sujet et l'agent.

En résumé, l'idéal du panthéisme occidental est l'action, tandis que celui du panthéisme oriental est le repos ; et jamais peut-être les faits historiques et la pratique de la vie n'ont été mieux en rapport de part et d'autre avec les théories générales et les conceptions abstraites.

Si nous considérons maintenant en lui-même le développement de la doctrine des Upanishads, nous y trouverons la confirmation d'une remarque à laquelle donnent lieu l'étude de toutes les grandes périodes de la philosophie spéculative. Pour le système vedânta, comme pour le platonisme, le stoïcisme, le néo-pla-

de vue de la transmigration, une morale temporelle et traditionnelle qui ne diffère pas sensiblement de la morale rationnelle en général.

tonisme et, dans les temps modernes, le cartésianisme dans ses parties transcendantes, le début même du système en a marqué l'éclat le plus brillant et l'élévation la plus majestueuse. Loin de suivre une marche progressive, toutes les théories fondées sur la spéculation pure épuisent en peu de temps le meilleur de leur force vitale pour traîner ensuite une décadence misérable ou disparaître brusquement sans laisser de traces dans la conscience, sinon dans la mémoire des hommes. Pour le védantisme, si nous comprenons sous ce titre l'évolution des idées qui se rencontrent pour la première fois dans les anciennes Upanishads et dont nous suivons la tradition dans des œuvres qui portent le même titre au moins jusqu'au VIII^e siècle de notre ère, le fait est surtout caractéristique en ce que la doctrine est redescendue, à ce qu'il semble, par décrépitude, vers les ténèbres de la mythologie qu'elle avait dissipées à son origine avec tant de puissance et de radieuse vigueur. Non-seulement la décadence s'en accuse par l'extase quiétiste substituée à l'activité de l'esprit, par l'ascétisme et les mortifications prenant la place du culte tout intellectuel de l'âtman ; mais l'adoration des divinités mythologiques de seconde formation comme Vishnu, Rudra, Çiva, Râma, etc., considérées comme l'âme suprême, ramena insensiblement la philosophie à son point de départ, ou du moins à une sorte de religion mal caractérisée, comme la plupart des conceptions indiennes, — à un mélange confus de monothéisme, de polythéisme et de panthéisme, dégénéré de l'idée pure de l'être universel, telle qu'elle se trouve exposée dans les Upanishads des premières époques¹.

Cette brièveté, cette altération prompte et fatale de tous les systèmes issus des méthodes intuitives, mystiques ou dogmatiques n'est-elle pas la meilleure preuve de leur impuissance à atteindre la vérité, dont les caractères les plus certains sont l'inaltérabilité et la perpétuité ? Toute philosophie fondée sur le dogmatisme ou sur le mysticisme est un fruit de l'imagination et rentre à ce titre dans la catégorie des œuvres d'imagination, ou des œuvres d'art. De même que l'art en général, elle est soumise à des causes d'expansion et de déchéance qui, sans être absolument distinctes

1. Peut-être m'objectera-t-on qu'en célébrant le culte de divinités anthropomorphes identifiées à l'âme suprême, les auteurs des dernières Upanishads avaient recours à un moyen détourné de ramener les sectaires çivaïtes, vishnuites et autres au culte de l'âtman. Mais cette concession, dont on se dispensait auparavant, en admettant qu'elle soit de pure forme, n'est-elle pas en elle-même un signe, qui s'ajoute à beaucoup d'autres, de la décadence de la doctrine ?

de la progression civilisatrice proprement dite, ne semblent pas procéder comme elle par une marche qu'interrompt seulement des raisons extrinsèques, ni obéir exactement aux mêmes lois. Il est évident, par exemple, que le cartésianisme a pu naître, fleurir et décliner sans qu'il y eût coordination étroite entre le sort de cette grande doctrine philosophique et la marche générale des forces civilisatrices contemporaines; de même que la peinture en Italie et en Hollande, l'art dramatique en Angleterre, la poésie classique en France se sont épanouies à un moment donné pour pâlir ensuite insensiblement sans entraîner dans leur déclin les autres formes de la vie intellectuelle des peuples témoins de leur abaissement après l'avoir été de leur gloire. En un mot, il ne semble pas y avoir de relation nécessaire et constante entre les développements de l'art et ceux de l'esprit humain en général.

L'échelle, l'étalon, la mesure du progrès intellectuel sont les résultats de la philosophie expérimentale; en d'autres termes, c'est la science, ou la constatation par les voies rationnelles des lois auxquelles est soumise la nature des choses comprises dans les limites qu'atteignent nos sens. L'état de la science donne le vrai niveau intellectuel de l'humanité. Tout le reste de notre œuvre flotte au gré des contingences; la science seule est un coin du champ de l'absolu qui reste définitivement acquis à l'homme à mesure qu'il le défriche. L'histoire de la philosophie surtout confirme cette vérité. Toutes les théories des philosophes anciens et modernes, étrangères à l'expérience et au raisonnement, ont disparu les unes après les autres sans laisser de germes de vie et sans ajouter autre chose au domaine de l'humanité que les lois des procédés expérimentaux et rationnels ou les instruments intellectuels de la science, découverts par Aristote, Bacon, Descartes, etc. Les doctrines arbitraires ou légendaires, c'est-à-dire issues de l'imagination individuelle ou populaire, celle des Upanishads, aussi bien que les autres, ressemblent à une galerie de portraits dont les originaux sont morts depuis longtemps; elles n'ont plus qu'une valeur historique et comparative dont le principal intérêt est de fournir des éléments importants pour l'étude de l'esprit humain. Ces titres n'en sont pas moins considérables et justifient suffisamment, je crois, le travail auquel les remarques qu'on vient de lire servent de conclusion.

ERRATA DU PREMIER FASCICULE¹.

Page 8, ligne 20. Au lieu de l'alinéa commençant par ces mots : « Les Upanishads, » lire : « Les Upanishads sont des passages (des Brâhmanas) tels que ceux où l'on dit : « Qu'on l'adore (Brahma) sous le nom de *priyam* (ce qui est cher). » — Supprimer la note.

Page 12. Ajouter à la note : « M. Weber, dans la 2^e édition de ses *Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, p. 171, compte en s'aidant de renseignements fournis par MM. Müller, Burnell et Haug, 235 Upanishads.

Page 13, 2^e alinéa. M. Weber dans son article de la *Literaturzeitung*, du 9 février 1878, fait remarquer que la publication de son 3^e volume des *Indische Studien* est postérieure à celle de ses *Vorlesungen*, traduites par M. Sadous sous le titre d'*Histoire de la littérature sanscrite*. L'expression « revient sur cette donnée » est donc inexacte et le désaccord indiqué est tout naturel.

1. La plupart de ces corrections m'ont été indiquées par M. Weber dans l'article qu'il a bien voulu consacrer dans la *Jenaer Literaturzeitung* à l'examen critique de la première partie de mon travail. (Cf. un savant article de M. Barth dans la *Revue critique*, n° du 11 août 1877.) Qu'il me soit permis à ce propos de répondre à un des plus graves reproches qu'il m'ait faits, celui de n'avoir cité ses *Academische Vorlesungen* que d'après la première édition. L'impression du premier fascicule (comme celle du second d'ailleurs) a marché très-lentement, et l'Introduction bibliographique en particulier était depuis longtemps imprimée lorsqu'a paru la seconde édition de l'ouvrage de M. Weber. La date de mon « diplôme » relevée par lui est celle des signatures données au moment de la publication, et non celle du jugement porté sur mon travail, antérieure d'environ deux années. J'avais renvoyé l'*erratum* à la fin de l'ouvrage.

Page 14, dans l'ordre alphabétique. Au lieu de : « Amrat Lankoul (Amṛtāṅkāra), » lire : « Amrat Lankoul (Mrtyulāṅgūla). » Voir *Acad. Vorl.*, 2^e édit., p. 189.

Page 20, note. Effacer les mots : « Contrairement à l'opinion de M. Weber. »

Page 23. Ajouter à la phrase qui commence le 3^e alinéa : « D'une manière absolue, quoiqu'il penche pour la postériorité de la *Chând. Up.* »

Page 28, avant-dernier alinéa. M. Weber rappelle qu'il est déjà question des trois qualités dans l'*Atharvaveda*, X, 8, 43.

Page 28, dernier alinéa. M. Weber fait remarquer à propos de ce passage : 1^o qu'il a attaché au fait de la citation des *Purāṇas* dans le com. de la *Çvetāç. Up.* l'importance qu'elle méritait, mais qu'il s'agit de savoir si les citations en question sont bien empruntées aux dernières rédactions de ces ouvrages, auxquelles s'applique seule la limite chronologique de 1000 ans d'existence; 2^o que la *Çvetāç. Up.* est antérieure à Çankara puisqu'il la cite dans ses ouvrages, — fait que j'ai constaté moi-même depuis l'impression du premier fascicule du présent travail.

Page 29, avant-dernier alinéa. D'après M. Weber on ne saurait faire descendre la composition de la *Maitrī Up.* jusqu'à l'époque du roi Bhoja. Les idées buddhiques dont cet ouvrage porte l'empreinte s'y opposent absolument, indépendamment du compte qu'il faut tenir de la tradition qui le rattache à la Maitrāyāni-çākhā.

Ibid., note. L'auteur d'un article qui a paru sur mon ouvrage dans le *Literarisches Centralblatt* fait remarquer que le commencement de la *Kaushitaki Up.* est de Çankarānanda, disciple de Anandātman, docteur différent de Çankara, disciple de Govinda. M. Weber de son côté combat avec raison l'opinion de Colebrooke, d'après laquelle Çankara aurait ignoré la conception de la māyā. On peut, pour achever la preuve du contraire, citer le passage suivant tiré d'un ouvrage de Çankara que cite M. Weber. Inutile d'ajouter que ce passage ne m'était pas encore tombé sous les yeux au moment où le premier fascicule de mon ouvrage a paru :

na ca viyadādisargasyāpy ātyantikam satyatvam asti pratipāditam hi tadanyatvam ārambhanāçabdādibhyaḥ ity atra samastasya prapancasya māyāmātratvam. Çank. Com. sur les *Brah. Sūt.* III, 2, 4.

Page 30, dernier alinéa. La *Nrsimhatāpanīya Up.* a été publiée, contrairement à ce qui est dit ici, non-seulement en 1871, dans la *Bibl. ind.*, avec le commentaire de Çankara, mais aussi et dès 1865 dans le 9^e vol. des *Indische Stud.*, p. 53-173, texte et traduction. M. Weber fait aussi remarquer que Gaudapāda a bien commenté cette Upanishad dans son entier.

Page 32, 4^e alinéa. M. Weber revendique la priorité sur M. Bréal pour l'identification de Çankarācārya avec le brāhmane Tchengrenghātchali.

Page 36. Ajouter à la liste des ouvrages de Çankara la *Yānabodhini*, éditée par Bergstedt.

Page 38, ligne 3. Ajouter : « et qui a été éditée dans la *Bibliotheca Indica*, nouvelle série, vol. 46. »

Page 41, ligne dernière. Au lieu de : « *Amṛtāṃkāra* (?) », lire : « *Mṛtyulāṅgūla*. »

Page 45, 2^e alinéa. Ajouter à la liste des Upanishads publiées dans la *Bibl. indica*, la *Gopāla Tāpanīya*. L'introduction de la *Vajrasūci Up.* a été publiée, aussi par M. Weber, dans son mémoire sur la *Vajrasūci* d'Āçva-gosha (1860), p. 211-218.

Page 48, dernier alinéa. La nouvelle édition des *Vorlesungen* signale la découverte d'un ms. du *Kaushītaki āraṇyaka* qui contient 15 adhyāyas, dont l'Upanishad forme les 3^e, 4^e, 5^e et 6^e.

Page 54, 1^{er} alinéa. Sur la place de la *Maitri Up.* dans la *Maitrāyaṇī-çākhā*, voir les indications de MM. Haug et Bühler (*Indische Studien*, XIII, p. 121).

Page 55, 3^e alinéa. M. Weber conteste qu'on puisse appeler « nouvelle » la science philosophique, par opposition à la liturgie. Cf., p. 75, note 2, où je prévois et admetts cette objection.

Page 57, ligne 24. Au lieu de : « Celui-là est un grand coupable, comme celui, etc., » lire : « Il lui arrive malheur, comme à celui, » etc.

Ibid., ligne 36. Au lieu de : « *hārūṇeyah*, » lire « *hāruneyah*. »

Page 58, l. 24 et 29. Lire *āruneya*.

Page 59, ligne 6. Au lieu de : « *ārūṇeya*, » lire : « *āruneya*. »

Ibid., ligne 26. Au lieu de : « et que le kshatriya seul l'a enseignée dans tous les mondes, » lire : « C'est pourquoi l'empire dans tous les mondes fut attribué au kshatriya seulement. »

Page 61, l. 28. Au lieu de : « *çālāvātāṣ* » lire : « *çālāvatyāṣ*. »

Page 62, ligne 13. Au lieu de : « *samuātpadāntā*, » lire : « *samut-padyanta*. »

Ibid., ligne 14. Au lieu de : « *pratā astam*, etc., lire : *pratyastam yanty ākāṣo hy evaibhyo jyāyān ākāṣaḥ parāyanam*. »

Page 64, ligne 39. Au lieu de : « de la délivrance, » lire : « pour la délivrance. »

Page 65, ligne 30. Au lieu de : « mille vaches grosses comme des éléphants, » lire : « mille vaches, parmi lesquelles se trouvent des taureaux pareils à des éléphants. »

Page 66, ligne 13. Au lieu de : « *mā cādhi*, » lire : « *anu mā cādhi*. »

Page 67, l. 24. Au lieu de : « *hārūṇeya*, » lire : « *hāruneya*. »

Ibid., ligne 28 et 29. Au lieu de : « *mahāmanānūcānamāni*, » lire : « *mahāmanā anūcānamāni*. »

Ibid., ligne 33. Au lieu de : « *ārūṇeya*, » lire : « *āruneya*. »

Page 68, ligne 9. Au lieu de : « *vedishur*, » lire : « *avedishur*. »

Page 71, l. 21. Reporter l'apostrophe qui figure à la fin du mot *ādīyamāne* en tête du mot *priyam* (*apriyam*), qui commence la ligne suivante.

Page 72, 1^{er} alinéa. M. Weber remarque qu'il convient de rappro-

cher de la *Brh. ár. Up.*, 1. 1, 1-2, *Çatap.-Bráh.*, X, 6, 4, et *Taitt.-S.*, 7, 5, 25.

Page 72, l. 22. Au lieu de : « le moi du cheval, » lire : « le tronc du cheval. »

Page 74, ligne 23. Supprimer les mots : « *donec moritur.* »

Page 75, ligne 24. Au lieu de : « *samrtya*, » lire : « *sambhrtya*. »

Ibid., ligne 29. Au lieu de : « *nipadyate*, » lire : « *nipadyase*, leçon du texte des *Mādhyandinas*. — Au lieu de *'hām*, lire *'ham*.

Page 76, ligne 14. D'après M. Weber, j'aurais dû préférer au passage : « *ámamsy ámamhi te mahi*, » la leçon du texte des *Mādhyandinas* 14, 9, 3, 10 : « *ámo' sy ámam hi te mayi* », qui, selon lui, n'offre pas de difficultés.

Page 77, l. 1-3, Lire : à toi, qui te tiens en travers, avec cette pensée...., à toi qui procures la réussite, j'offre une oblation...

P. 79, l. 2. Au lieu de : « *bravítety*, » lire : « *bruvítety*. »

P. 96, l. 9. Au lieu de : « *ávartanta*, » lire : « *ávartante*. »

P. 97, l. 6. Au lieu de : « *adrtá*, » lire : « *adrdhá*. »

Ibid., l. 7. Au lieu de : « *mútá*, » lire : « *múdhá*. »

P. 106, 2^e alinéa. M. Weber fait remarquer que le mot *átman*, primitivement, sans doute, *atman*, ne doit pas être rapproché étymologiquement des mots *ἄζω*, *ἄνθρωπος*, mais bien d'une racine *at*, d'où vient *ἄτμος* et l'allemand *Odem*. cf. *dhūma*, *θυμός* (r. *dhū*).

P. 108, l. 20. Au lieu de : « ne chérit pas une chose périssable, » lire : « (pour celui-là) rien de ce qui lui est cher ne périra. »

P. 111, l. 12. Au lieu de : « *ívechan*, » lire : « *ívechchan*. »

Ibid., l. 37. Au lieu de « *anuvishanam*, » lire « *anuvishannam* (sic). »

P. 117, l. 5. Au lieu de : « là où se trouve la place (le vide, l'orbite) est la vue, » lire : « là où l'œil est dirigé vers l'éther. »

P. 123, note 1. Au lieu de « *adhibūta*, » lire « *adhibhūta*. »

P. 124, l. 20. Au lieu de « *sa mene na vadishya ity*, » lire « *sam enena vadishya ity*. »

Ibid., l. 25, 28, 33 et 37. Au lieu de : « *kim jyotir*, » lire : « *kimjyotir*. »

Ibid., l. 28, 32, 36 et 42. Au lieu de : « *astam ita* » et « *astam ite*, » lire : « *astamīta* » et « *astamīte*. »

P. 125, l. 1. Au lieu de : « *kim jyotir*, » lire : « *kimjyotir*. »

Ibid., l. 12. Au lieu de : « Il pensait : je ne parlerai pas, » lire : « (Il se dit) : je discourrai avec lui. »

P. 126, l. 30. Au lieu de : « *druvah*, » lire : « *dhruvah*. »

P. 128, l. 15. Au lieu de : « *'vāyvam nākācam*, » lire : « *'vāyva anākācam*. »

Ibid., l. 29. Au lieu de : « *vyatathe*, » lire : « *vyathate*. »

P. 138, l. dernière. Au lieu de : « en qui ils retournent et pénètrent, » lire : « en qui ils pénètrent quand ils meurent. »

P. 139. Même correction à faire aux lignes 6, 14, 22, 31 et 38.

P. 140, l. 9. Au lieu de : « *tadvad antike*, » lire : « *tad v antike*. »

P. 145, l. 21 et *seqq.* Remplacer le texte à partir des mots : « c'est

par celui-là... » jusqu'à la fin de l'alinéa, par la phrase suivante : « Il ne peut être connu que par celui qu'il se choisit lui-même ; cet âtman choisit le corps de celui-là pour le sien propre. »

P. 147, l. 6, 10, 13, 15, 18, 20 et 27. Au lieu de : « *vaitat*, » lire : « *vai tat*. »

Ibid., l. 29. Au lieu de : « n'est-ce pas tout ce qui peut être connu ici-bas? » lire : « que reste-t-il encore? cela est ceci. »

P. 158, l. 15. Au lieu de : « *paravijñānād*, » lire : « *param vijñānād*. »

P. 163, l. 11. Au lieu de : « *icita* » (deux fois), lire : « *īcata*. »

Ibid., l. 16. Au lieu de : « *dyāvābhūmīm*, » lire : « *dyāvābhūmī*. »

P. 164, l. 25. Au lieu de : « Il la dépasse de la grandeur de dix doigts, » lire : « Il n'occupe que l'espace de dix doigts (le cœur). »

P. 164. Ajouter à la fin de la note 2. « Il se trouve aussi dans le *Rg Veda*, X, 81, 3. L'interprétation de M. Weber concorde au fond avec l'explication que Śāyana donne de ce passage. »

P. 167, l. 19. Supprimer la parenthèse dans laquelle se trouvent les mots : « de la confusion. »

P. 170, note 2. D'après M. Weber, c'est surtout à l'influence d'idées chrétiennes qu'il faut attribuer l'emploi fréquent dans cette Upanishad des mots *deva*, *īca*, etc.

P. 179, l. 19. Au lieu de : « *cāsā*, » lire : « *cāsāv*. »

P. 180, l. 11. Au lieu de : « '*nenordvam*, » lire : « '*nenordhvam*. »

ERRATA DU DEUXIÈME FASCICULE.

- P. 7, l. 17. Au lieu de : « *dvedhā pātayat* », lire : « *dvedhāpātayat*. »
- P. 8, l. 22. Au lieu de : « *pātayat* », lire : « *apātayat* ».
- P. 13, l. 39. Au lieu de : « *vijnāpayavt* », lire : « *vijnāpayatv* ».
- P. 20, l. 3. Au lieu de : « *imāl* », lire : « *imāl* ».
- P. 21, l. 36. Au lieu de : « *apas* », lire : « *āpas* ».
- P. 23, note 10 de la page précédente. Au lieu de : « **ācanāyā** », lire : « **ācanāyā** ».
- P. 27, note 6. Au lieu de : « *ityadi* », lire : « *ityādi* ».
- P. 29, l. 14. Au lieu de : « *tshtat* », lire : « *'tishtat* ».
- P. 35, l. 31. Au lieu de : « *cakshurāyattā* », lire : « *cakshurāyattā* ».
- P. 40, l. 18. Au lieu de : « *dvandvāni* », lire : « *dvamdvāni* ».
- P. 44, l. 5. Au lieu de : « *okeshv* », lire : « *lokeshv* ».
- P. 51, note 3. Au lieu de : « *strīcabdībhādhēyavastuvishayo* », lire : « *strīcabdābhīdhēyam sā vāk sarvas strīcabdābhīdhēyavastuvishayo* ».
- P. 82, l. 11. Au lieu de : « *nādarcam* », lire : « *nādarcam* ».
- P. 86, l. 34. Au lieu de : « *abhiharyati* », lire : « *abhihāryate* ».
- P. 97, l. 23. Au lieu de : « *ālomabhya ānakhebhyaḥ* », lire : « *ā lomabhya ā nakhebhyaḥ* ».
- P. 110, l. 24. Au lieu de : « *vahish* », lire : « *vahīḥ* ».
- P. 111, l. 15. Au lieu de : « *buddāhntam* », lire : « *buddhāntam* ».
- Ibid.*, ligne 35. Au lieu de : « *brūnahākrūnahā* », lire : « *brūnahā-brūnahā* ».
- P. 114, l. 5 et 14. Au lieu de : « de la délivrance », lire : « pour la délivrance ».
- P. 120, l. 16. Au lieu de : « *svam* », lire : « *evam* ».
- P. 133, l. 27. Au lieu de : « *īçita* », lire : « *īçata* ».
- P. 135, note 1. Au lieu de : « *angikrtah* », lire : « *angīkrtāḥ* ».
- P. 138, note 6, ligne dernière. Au lieu de : « *tau* », lire : « *tan* ».
- P. 140, note 2. Au lieu de : « *norddhvam* », lire : « *nordhvam* ».
- P. 144, l. 8. Au lieu de : « *vrstir* », lire : « *vrstir* ».
- P. 160, l. 10. Au lieu de : « *'mrtam* », lire : « *'mrtam* ».
- P. 161, l. 4. Au lieu de : « *çaçāka* », lire : « *çaçāka* ».
- P. 173, note 1. Au lieu de : « *bhāvati* », lire : « *bhavati* ».
- P. 174, l. 18. Au lieu de : « *brahmacāri* », lire : « *brahmacārīn* ».
- Ibid.*, n. 15. Au lieu de : « *evaksharam* », lire : « *evāksharam*. »
- P. 179, l. 10 et seqq. Cf. l'erratum sur la page 145 du premier fascicule.
- P. 188, l. 22. Au lieu de : « *brahmodupena* », lire : « *brahmodūpena* ».

TABLE DES MATIÈRES.

1^{er} FASCICULE.

	Pages.
Préface	1
Introduction, § I. Notions générales sur les Upanishads . .	8
§ II. Nomenclature des Upanishads	11
§ III. Chronologie des Upanishads	20
§ IV. Commentateurs indigènes des Upanishads	30
§ V. Exposé des travaux dont les Upanishads ont été l'objet de la part des savants euro- péens	38
§ VI. Remarques bibliographiques spéciales sur les Upanishads mises à contribution pour ce travail.	46
Chapitre préliminaire. § I	55
§ II	67
§ III	69

Première partie.

L'être comprenant le sujet et l'objet en état d'union.

Chapitre unique. L'âtman	105
------------------------------------	-----

AS Bibliothèque de l'École
162 pratique des hautes
B6 études. Section des
fasc.28,34 sciences historiques
 et philologiques

**PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET**

**UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY**

